Digitized by Google

BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
201
31 B
9

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

PHILOSOPHIE.

I.

Digitized by Google

DE L'IMPRIMERIE DE BEAU,

Rue de Paris, 50, à Saint-Germain-en-Laye.

Digitized by Google

PHILOSOPHIE.

DE LA

CONNAISSANCE DE DIEU

PAR

A. GRATRY,

PRÊTRE DE L'ORATOIRE DE L'IMMACULÉE CONCEPTION.

SECONDE ÉDITION.

TOME PREMIER.

PARIS,

CHARLES DOUNIOL, LIBRAIRE, Rue de Tournon, 29.

J. LECOFFRE & Cie, LIBRAIRES, Rue du Vieux-Colombier, 29.

1854.

Digitized by Google

Google

PRÉFACE

DE LA SECONDE ÉDITION.

Depuis la publication de cet ouvrage, nous avons reçu le plus grand et le plus précieux encouragement qu'un prêtre et un chrétien puisse recevoir. Le Vicaire de Jésus-Christ a daigné nous adresser le Bref suivant :

Dilecto filio presbytero, Josepho-Augusto-Alphonso GRATRY, *Oratorii Conceptionis Immaculatæ, Lutetiam Parisiorum.*

Dilecte fili, salutem et apostolicam benedictionem.

Perlatum ad Nos est exemplar operis quod *De Cognitione Dei* exarare ac typis in lucem publicam edere voluisti. Agimus tibi, dilecte fili, pro munere hujus operis, debitas gratias, quamvis ob continuas Apostolici Nostri muneris occupationes, nihil quidpiam de illo adhuc degustare potuerimus.

A notre cher fils, Joseph-Auguste-Alphonse GRATRY, *prêtre de l'Oratoire de l'Immaculée Conception, à Paris.*

Cher fils, salut et bénédiction apostolique.

Nous avons reçu un exemplaire du livre *De la Connaissance de Dieu* que vous avez écrit et publié. Nous vous remercions, cher fils, de l'envoi de cet ouvrage, quoique les continuelles occupations de notre charge apostolique ne Nous aient point encore permis de le lire. Persévérez à

Perge autem laboribus tuis de Ecclesia mereri, ac præclaros tuæ in Nos, sanctamque hanc Petri Sedem obsequii, devotionis ac pietatis sensus, omni studio fovere ac tueri. Et nostræ pignus præcipuæ charitatis habeto Apostolicam Benedictionem quam cœlestis omnis præsidii auspicem tibi ipsi, dilecte fili, ac sodalibus tuis universis, intimo paterni cordis affectu amanter impertimur.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die 10 junii anni 1854, Pontificatus nostri anno VIII.

PIUS P. P. IX.

bien mériter de l'Église par vos travaux. Conservez dans votre cœur et propagez par votre zèle, vos sentiments connus d'attachement, de soumission et d'affection au Siége de saint Pierre et à notre personne. Et en témoignage de notre particulière tendresse, recevez la Bénédiction Apostolique que Nous vous donnons avec amour, du fond de notre cœur paternel, comme gage de toute la protection du Ciel, pour vous-même, cher fils, et pour tous les membres de votre Congrégation.

Donné à Rome, au tombeau de saint Pierre, le 10 juin 1854, l'an VIII de notre Pontificat.

PIE IX, P. P.

Cette bénédiction est entrée dans notre cœur, et elle y restera. Nous travaillerons avec un zèle nouveau, et nous demanderons à Dieu de n'avoir jamais d'autres motifs de nos efforts que l'amour de nos frères, l'amour de l'Église, de l'Église unie, dans son centre, au représentant visible de Jésus-Christ.

Quant à l'accueil que notre livre a rencontré dans

le public, nous n'éprouvons qu'un seul besoin, c'est de retrancher beaucoup des éloges qui nous ont été adressés. Nous ne nous dissimulons pas d'ailleurs qu'une grande partie de cette bienveillance est due à notre nom d'Oratorien.

D'éminents écrivains, dont nous pouvions craindre les sévérités, nous ont tout au contraire bien noblement soutenu. Nous les remercions de toutes nos forces; et si leur généreux appui nous aide jamais, comme il faut l'espérer, à faire quelque bien à quelque âme qui sans eux ne nous aurait pas écouté, nous prierons Dieu, du fond de notre cœur, de leur rendre ce bien au centuple.

Nous ne saurions nous permettre, assurément, de remercier l'illustre assemblée qui a bien voulu honorer de son suffrage notre travail. Mais qu'il nous soit permis de dire que c'est un consolant spectacle de voir l'Académie française, au sein de laquelle, il y a cinquante ans, on n'osait prononcer le nom de Dieu, accueillir aujourd'hui, par la voix de son Rapporteur, avec une si noble bonté et une si éloquente conviction, les efforts de la Philosophie rattachée à la foi; et, en même temps, par la voix de son Directeur, condamner si magnifiquement le siècle aveugle et malheureux qui a éteint en France la lumière de la Philosophie, en renversant, selon ses forces, le flambeau de la Foi.

Dieu veuille bénir cette nouvelle orientation du

cœur des hommes qui pensent! Et c'est sans doute aussi par cette religieuse bonne volonté que plusieurs hommes considérables ont accueilli avec faveur le nom de l'Oratoire, et, à propos de notre livre, ont bien voulu parler de nos humbles commencements. Mais, puisque l'on a daigné parler de nous, nous saisissons cette occasion, la première qui se présente, de dire un mot très-court sur l'esprit dont cherche à se pénétrer l'Oratoire de l'Immaculée Conception.

L'étude dans la prière, « la profondeur de la vérité cherchée dans la retraite, » comme le disait Bossuet, les sciences diverses ramenées à Notre-Seigneur Jésus-Christ, et surtout un ardent effort sacerdotal pour le salut des hommes et l'avancement du règne de Dieu, telle est l'idée que nous semble exprimer le beau nom d'Oratoire. Saint Philippe de Néri et Baronius pris ensemble, les Pères de Bérulle et de Condren, Thomassin et Malebranche[1], et nos vénérables frères d'Angleterre, MM. Newman, Faber, et les autres, sont les mo-

[1] Il est bien manifeste que nous n'entendons nullement adopter les erreurs de Malebranche, si fortement relevées par Bossuet et par Fénelon, et notées d'ailleurs par le Saint-Siége. Nous avons dû, dans le présent ouvrage, combattre nous-même une partie de ces erreurs; mais nous n'en croyons pas moins, avec le cardinal Gerdil, avec les Barnabites de Rome et leur savant Père Vercellone, avec l'Université de Louvain, et tant d'autres, que Malebranche a versé des flots de lumière, de lumière vivifiante, sur la question philosophique fondamentale, et qu'il faut dire de lui, avec M. de Maistre : « La France n'est pas assez fière de son Male-»branche

dèles d'amour, de générosité, de prière, de science divine et humaine, de zèle sacerdotal, que nous voudrions pouvoir suivre de loin.

Mais, en lui-même, qu'est-ce que l'Oratoire de l'Immaculée Conception? Est-ce l'Oratoire de Saint-Philippe de Néri? Non, parce que la règle de saint Philippe de Néri ne saurait s'appliquer, comme on nous l'a montré à Rome, à l'un des buts spéciaux et essentiels pour lesquels le Souverain Pontife nous a bénis, lorsque nous avons été lui soumettre et notre plan, et la première esquisse de nos statuts fondamentaux. D'un autre côté, sommes-nous précisément l'ancien Oratoire de France? Distinguons. Oui, nous avons sa règle et sa forme, à peu de chose près, c'est-à-dire en changeant ce que changerait certainement aujourd'hui une assemblée générale de l'ancien Oratoire. Mais comme, d'un autre côté, nous sommes très-éloignés de vouloir continuer en rien la double aberration qui a donné à l'ancien Oratoire de France sa mauvaise couleur; comme nous croyons tout au contraire que ces tendances ont été ou sont encore le fléau de la Religion, nous avons pris, dans nos statuts fondamentaux, des mesures décisives en ce sens, et nous les avons déposées aux pieds du Souverain Pontife. En quoi nous croyons fermement n'avoir rien fait que n'eussent fait avec nous, et que n'approuvent au ciel, tous les Pères et tous les grands

hommes des Oratoires de Rome et de France.

Pour ces raisons aussi, nous avons modifié le nom d'Oratoire autrement que ne le modifiaient saint Philippe de Néri ou le cardinal de Bérulle, et, avec l'approbation du Souverain Pontife, au lieu d'Oratoire de Jésus ou d'Oratoire de Marie, nous avons pris un troisième nom qui implique à nos yeux les deux autres : l'Oratoire de l'Immaculée Conception. Nous croyons posséder dans ce nom une lumière et une force, et peut-être essaierons-nous bientôt d'expliquer quelle est cette force et cette lumière.

D'après cela, est-il nécessaire d'ajouter que le malheureux antagonisme théologique qui a scandalisé tout un siècle, qui souvent opposait l'Oratoire de Jésus, du moins dans plusieurs de ses membres, à la Société de Jésus, ne saurait aujourd'hui renaître? Le fondement doctrinal de cette lutte n'existe plus. L'Oratoire aujourd'hui croit, avec les Jésuites [1], avec l'Église entière, que si l'on veut

[1] L'aimable et clairvoyant Joubert, l'homme, peut-être, le plus libre de préjugés qui ait écrit en notre siècle, disait à ce sujet : « Les Jansénis-» tes insistent sur ce qui est incertain, obscur, affligeant, et glissent sur » le reste : ils éclipsent les vérités lumineuses et consolantes par l'inter-» position des vérités opaques et terribles... La théologie, quand ils nous » l'exposent, n'a que la moitié de son disque, et leur morale ne regarde » Dieu que d'un œil... Ils semblent aimer Dieu sans amour, et seule-» ment par raison, par devoir, par justice. Les Jésuites, au contraire, » semblent l'aimer par pure inclination, par admiration, par recon-» naissance, par tendresse, enfin par plaisir. Il y a de la joie dans leurs » livres de piété, parce que la nature et la religion y sont d'accord. Il y a, » dans ceux des Jansénistes, de la tristesse, et une religieuse contrainte,

Digitized by Google

rompre décidément avec ce sombre esprit de religion farouche qui a tant effrayé les âmes; qui tient de Calvin; qui maudit la nature, qui maudit la raison, qui nie la liberté; qui méprise l'art, la science, l'effort humain; qui ramène la fatalité; qui rend le salut impossible; qui cherche partout la terreur : qui enfin oublie l'Évangile, et le cœur sacré de Jésus, et ses bras toujours étendus pour y appeler tous les hommes: si l'on veut rompre avec ce fanatisme dangereux que trop d'esprits confondent encore avec le Christianisme, il faut extirper entièrement les dernières fibres du Jansénisme; il en faut signaler jusqu'aux moindres nuances dans notre XVIIe siècle, dans nos plus grands auteurs, et les Oratoriens doivent savoir les trouver, et les effacer au besoin, même dans leur plus classique écrivain, et dans son plus sublime sermon. Voilà ce que nous croyons tous. Il n'y a donc plus de querelle. Il n'y a plus entre l'Oratoire, si l'Oratoire est quelque chose, et la grande et sainte Société des Jésuites, qu'un fraternel embrassement.

» parce que la nature y est perpétuellement mise aux fers par la reli-
» gion. Les Jansénistes disent qu'il faut aimer Dieu, et les Jésuites le
» font aimer. Les Jansénistes aiment mieux la règle que le bien; les Jé-
» suites préfèrent le bien à la règle... Les Jansénistes ont trop d'horreur
» de la nature, qui est cependant l'œuvre de Dieu[1]. »

[1] Joubert. *Pensées et Maximes*, Tome I, titre III.

L'autre point au sujet duquel beaucoup d'Oratoriens se sont trompés, nous semble être aujourd'hui, parmi les Catholiques, une question finie. Qui peut supporter aujourd'hui ce qu'écrivait le cardinal de Beausset sur l'Assemblée de 1682? Qui ne lui dirait avec M. de Maistre : « C'est ici, Monseigneur, que » nous nous séparons? » Tous nous voulons l'intime unité intérieure de l'Église, libre enfin de toute division nationale. Tous nous voulons au dehors la liberté de l'Église à l'égard des pouvoirs temporels; car tous, nous avons sous les yeux le vertige et la honte des pauvres états aveuglés qui oppriment les consciences. Nous demandons à notre tour que l'on n'oublie jamais la parole du Sauveur : « Rendez à » Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à Cé- » sar. » Et nous disons avec saint Anselme : « Dieu » n'aime rien tant en ce monde, que la liberté de » son Église [1]. »

Revenons au modeste point de départ qui a provoqué cette digression. Il s'agit de la seconde édition du livre *De la Connaissance de Dieu.*

Ce que nous en dirons d'abord, c'est que ce livre exprime les opinions philosophiques de son auteur, mais non pas ce que l'on pourrait appeler la philosophie de l'Oratoire. L'Oratoire n'a ni théologie ni philosophie particulière. L'Oratoire veut se bien

[1] Nihil magis diligit Deus in hoc mundo quam libertatem Ecclesiæ suæ. *Epist.* IX, *lib.* IV.

garder de former école, si ce n'est, peut-être, école de paix, par la charité intellectuelle, par la fuite des extrêmes, par la conciliation de toutes les opinions soutenables, dans le milieu du vrai. Aussi, en dehors de la foi et des opinions qui contristent l'Église, nous sommes libres. Quand Bossuet parle de la « sainte liberté » de l'Oratoire, il dit une grande parole à laquelle nous tenons. Or, où s'appliquera la liberté, si ce n'est en philosophie? Les maîtres terrestres sur la parole desquels jurent les disciples ont fait leur temps. Qu'il nous soit donc permis de pratiquer la parole du Sauveur : « N'appelez personne sur la terre votre maître. Vous » n'avez tous qu'un maître qui est le Christ. » Nous ne ferons donc pas vœu de penser plusieurs par un seul; mais aimons-nous les uns les autres, et nos esprits sauront s'unir, et formeront faisceau dans l'unité du vrai.

Deux critiques très-fondées nous ont été adressées sur notre livre *De la Connaissance de Dieu*. On nous a reproché, avec raison, de n'avoir pas consacré un chapitre à saint Anselme. Nous avons promis de remplir cette lacune. Nous avions mis la main à l'œuvre et presque achevé notre travail, lorsque la maladie et la douleur nous ont ôté les forces. Cependant l'édition s'achevait; il fallut passer outre [1].

[1] Nous signalons à la page 70 une faute dont nous venons d'expliquer

Une autre critique nous demande compte, avec raison, de notre concision au sujet de ce que nous appelons le Procédé infinitésimal. Nous avons affirmé que la raison, outre le syllogisme, a un second procédé tout aussi rigoureux, très-vulgaire en pratique, très-peu connu en théorie, et dont le calcul infinitésimal a précisé les règles, « en les mettant en usage effectivement, » ainsi que s'exprimait Leibniz [1]. Cette assertion si capitale et si nouvelle en apparence, nous ne la démontrons pas assez, nous dit-on. Sans doute nous pourrions répondre que nos deux volumes *De la Connaissance de Dieu* ont en grande partie pour but de l'établir. Mais nous devons avouer cependant que sur le point délicat, sur la question de l'identité précise du procédé qui démontre Dieu et du procédé géométrique infinitésimal, nous avons été trop concis. C'était à dessein. Nous nous réservions de mettre ce point dans tout son jour, en son vrai lieu, c'est-à-dire en Logique. Notre Traité de Logique, presque entièrement imprimé aujourd'hui, doit paraître sous peu de semaines. Là nous exposons notre idée en détail, et, à ce sujet, nous nous permettrons d'adresser une prière aux hommes com-

la cause. Ces mots « Celle de saint Anselme, » doivent être effacés. Ils ont été imprimés lorsque notre travail sur saint Anselme s'achevait, et que nous pensions pouvoir l'imprimer.

[1] *Nouv. Essais*, liv. IV, chap. III, § 19.

pétents. Nous leur demanderons, après avoir lu, de vouloir bien juger, et de se prononcer pour ou contre : ce qui n'est nullement un défi porté à la contradiction, mais au contraire un sincère désir d'être éclairé, d'être redressé ou soutenu dans une pensée, qui a pour nous bien peu de valeur, tant qu'elle n'est pas pleinement partagée. Jusqu'à présent des juges fort éclairés sont en suspens : aucun ne nous a contesté directement notre assertion. Quelques-uns la regardent comme vraie.

Or ne serait-il pas d'un fort grand intérêt philosophique d'arriver à la certitude sur ce point? Notre description de ce procédé de l'âme qui s'élance sans intermédiaire, mais appuyée sur Dieu, à une affirmation plus grande que le point de départ ostensible de la pensée, est-elle une illusion, ou bien une vérité? Est-ce une vue claire et vraie d'un fait profond de l'âme que, dans la vie si complexe de l'esprit, la spéculation n'avait pas encore nettement aperçu? Nous donnons, dans notre Logique, autant qu'il est en nous, tous les moyens de juger la question. Nous nous sommes efforcé, d'ailleurs, d'arriver à la plus grande clarté. Cette Logique est aussi peu abstraite et au moins aussi accessible aux gens du monde que le présent ouvrage, qui, nous dit-on, est lisible pour presque tous. Nous croyons être parvenu à mettre l'idée du calcul infinitésimal à la portée de tout lecteur instruit, quelle que soit la faiblesse ou

l'absence de ses antécédents mathématiques. Quelques heures d'attention réfléchie suffiront, je l'espère, pour nous comprendre.

Et maintenant, quand nous aurons corrigé les dernières feuilles de cette Logique, nous quitterons avec joie la logique, la métaphysique, l'abstraction. Sans doute nous n'avons pas abusé de l'abstrait; sans doute nous n'avons pas défendu à notre âme, à notre foi, de descendre dans nos pensées. Mais pourtant, nous avons hâte d'arriver à une autre partie de la philosophie, partie meilleure, plus vivante, et, s'il se peut, plus vivifiante. Les années, l'expérience, la vie qui passe, la mort qui frappe, les fléaux qui enveloppent le monde, la vue des souffrances des hommes, et tant d'âmes percées de douleur, tout cela nous inquiète, nous sollicite continuellement le cœur au milieu de notre travail philosophique, et semble nous dire, parfois en empruntant la voix de nos amis : Que fais-tu? pourquoi es-tu prêtre? Emploieras-tu ta vie jusqu'à la fin à parler de métaphysique à des enfants ou à des lettrés? Pourquoi ces subtiles recherches, qui n'intéressent pas ceux qui souffrent, ni surtout ceux qui meurent? Pourquoi ce langage, encore trop savant et particulier, qui ne va pas à tous les hommes et ne console pas tous les cœurs? Hélas! répondrai-je humblement, j'ai voulu faire quelques efforts pour

éloigner de l'abstraction mortelle et de la spéculation perverse les plus nobles d'entre les jeunes hommes, que séduit le fantôme de la science, que ce fantôme égare loin de la charité, de la vertu, de la religion. C'est un obstacle à la vie et à la grâce de Dieu que j'ai voulu travailler à détruire. Peut-être cet essai de logique vivante, peut-être ce dernier livre, intitulé *les Sources*, pourra-t-il éclairer quelques âmes, qui sauront concevoir à la fois la lumière et le feu. Mais, après cet effort, qu'il me soit permis de laisser le côté abstrait de la science, et de dire avec Malebranche : « Je ne veux plus m'occuper que de morale et de religion. » Je ne veux plus méditer que l'âme et son avenir, l'humanité et sa destinée sur la terre et au ciel. Dans ce désir, j'aborderai le livre *De la Connaissance de l'âme :* travail que m'impose, je le crois, la volonté de Dieu. J'essaierai donc de bien connaître l'âme en face de Dieu, et de méditer en effet sa vie, sa mort, son immortalité. Si quelque chose de beau, de vrai, de consolant, par la bonté de Dieu, se montre à moi, je l'écrirai plus simplement et plus cordialement. Ah ! que ne puis-je l'écrire avec des larmes, avec du feu, avec des harmonies ou avec des parfums, afin d'atteindre toutes les âmes, et d'éclairer doucement les humbles cœurs qui ne savent pas penser, et de transformer dans les larmes les grands esprits qui ne savent que penser !

AVANT-PROPOS

DE LA PREMIÈRE ÉDITION.

Nous avons soumis, suivant notre devoir, ce traité DE LA CONNAISSANCE DE DIEU à l'examen de Mgr l'Archevêque de Paris, qui en a permis l'impression.

Ces volumes ont été aussi envoyés à Rome, et ont été examinés par un Consulteur de l'Index. Le savant examinateur a déclaré n'y rien trouver, sous le rapport théologique, qui parût digne de censure.

Nous avons en outre reçu, depuis l'impression de cet ouvrage, un grand encouragement par la publication des actes du Concile d'Amiens, confirmés par l'approbation du Saint-Siége. Il se trouve que nous avions précisément cherché à exposer les doctrines que le Concile a sanctionnées.

Nous croyons, avec le Concile d'Amiens, que la philosophie abstraite, artificiellement séparée de tout

rapport à la Théologie et aux données surnaturelles de la révélation, ne peut utilement s'enseigner aujourd'hui[1]. Selon nous, vouloir abstraire la philophie de toute théologie, est une tentative aussi fausse que de vouloir la séparer des sciences mathématiques et naturelles, et de prétendre à la métaphysique sans s'inquiéter du monde visible et des mystères de la géométrie. Vouloir isoler la raison de la lumière surnaturelle, est un travers semblable à celui des idéalistes, qui la veulent isoler de la lumière physique des sens.

Nous croyons que, par le secours de la lumière d'en haut, il existe une philosophie chrétienne très-supérieure à la philosophie naturelle des anciens, et au travail stérile des penseurs séparés, qui s'agitent en dehors du Christianisme ou contre lui. Nous croyons, et nous cherchons à démontrer que les princes de la Théologie catholique, saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, sont les plus grands des philosophes, dans le sens propre et précis du mot. Nous les mettons, comme philosophes, au-dessus de Platon et d'Aristote, que nous plaçons eux-mêmes très-haut[2].

[1] Qui ergo proclamant lectiones philosophicas catholicarum scholarum ita instituendas, ut a lumine supernaturali præscindantur, illi aut somniarent abstractionem quæ mera fictio est, aut... (cap. XVI).

[2] Clarissimi Patres et theologi, et eminentes quidam philosophi christiani, dum omnium veritatum complexionem intuentes mutuam earum

Nous croyons, d'un autre côté, comme l'affirme le Concile d'Amiens, que lorsqu'on traite de la valeur de la raison, il y a deux excès à éviter : l'un qui proclame l'impuissance absolue de la raison, et l'autre qui regarde toute vérité, même religieuse, comme une émanation de la raison humaine[1].

Nous le croyons, comme le Concile, c'est une erreur, contraire à la doctrine constante des Écoles catholiques, que d'attaquer la raison naturelle comme impuissante, et de contester la valeur des solides arguments qui démontrent l'existence de Dieu, et les autres grandes vérités appelées par la Théologie PRÉAMBULES DE LA FOI. Le Concile, d'accord avec la tradition des grands siècles chrétiens, déclare ces vérités saisissables et démontrables par la lumière naturelle de la raison[2].

irradiationem speculabantur, conceptus attigerunt, ut nemo nescit, sublimiores, quibus philosophicas etiam quæstiones vividioris lucis radius penetravit (cap. XVI).

[1] Notandum est, in quæstionibus de rationis humanæ conditione, duo esse extrema, doctrinæ catholicæ prorsus contraria : unum scilicet quo, in statu naturæ lapsæ, rationis vires penitus extinctos fuisse affirmatur, alterum quo omnes religionis veritates hominibus illucentes rationis humanæ emanatio esse dicuntur (cap. XVI).

[2] Dum rationalismum impugnant, caveant etiam ne rationis humanæ infirmitatem quasi ad impotentiam reducant. Hominem, rationis exercitio fruentem, hujus facultatis applicatione posse percipere aut etiam demonstrare plures veritates metaphysicas et morales, inter quas existentia Dei, animæ spiritualitas, libertas et immortalitas, atque boni et

Nous le croyons encore, c'est rendre un très-mauvais service à la religion que de pousser au scepticisme philosophique, avec Luther, Calvin, les Jansénistes et Lamennais; et, selon nous, les Jésuites ont bien mérité de l'Église et de la société entière, en combattant cette funeste tendance dans tous les temps, depuis Luther jusqu'à nos jours.

Loin de décourager la raison, il nous faut aujourd'hui lui rendre courage, et, comme l'a dit un des plus nobles esprits de ce temps [1], c'est à nous maintenant, à nous chrétiens, de relever la raison humaine

mali essentialis distinctio, etc., etc., annumerantur, constanti scholarum catholicarum doctrina compertum est. Falsum est rationem solvendis istis quæstionibus esse omnino impotentem, argumenta quæ proponit nihil certi exhibere, et argumentis oppositis ejusdem valoris destrui. Falsum est hominem has veritates naturaliter admittere non posse, quin prius per actum fidei supernaturalis revelationi divinæ credat : nec esse quædam fidei præambula, quæ naturaliter cognoscuntur, et non esse motiva credibilitatis quibus assensus fit rationabilis. His erroribus non firmaretur profecto, sed corrumperetur rationalismi confutatio. Si qui, sub *traditionalistarum* nomine aut quovis alio, in hos excessus prolaberentur, a recta veritatis via procul dubio aberrarent (cap. XVI, § III).

[1] M. le comte de Montalembert s'exprime ainsi à la fin du IIIe chapitre *Des Intérêts catholiques :* « Mais de ce que la raison, égarée par de faux « sages, est confondue et humiliée; de ce que la liberté, trahie et souillée « par de faux libéraux, semble temporairement supprimée, en faut-il « conclure que les catholiques doivent renier la raison et supprimer la « liberté? Tout au contraire! J'ose dire que c'est le moment de les recueillir « avec respect, de leur rouvrir l'asile inviolable où l'une et l'autre peuvent « se réfugier, se purifier, se refaire, panser et guérir leurs plaies sous « l'aile de la foi catholique. »

foulée aux pieds par les sophistes. Nous devons lui apprendre à aller jusqu'au bout d'elle-même, et à monter ensuite plus haut.

C'est à quoi nous voudrions pouvoir contribuer par cet ouvrage.

D'une part nous nous efforçons de montrer toute la portée de la raison humaine, et, comme s'exprime saint Thomas d'Aquin, la *force trop peu connue du raisonnement,* même dans la plus grande des questions, celle de la connaissance de Dieu. Nous essayons de mettre en évidence la vérité de cette assertion de Descartes et de Leibniz, répétée par le cardinal Gerdil, que la démonstration de l'existence de Dieu, et de ses perfections infinies, a la rigueur de toute démonstration géométrique. Nous atteignons ce but, en prouvant que la démonstration de l'existence de Dieu est le plus haut emploi d'un procédé général de la raison, dont la méthode géométrique infinitésimale est une application particulière.

D'une autre part, bien convaincu qu'il ne faut point abstraire la philosophie naturelle de toute donnée surnaturelle, et qu'il est aussi dangereux de séparer dans la pratique, qu'il est indispensable de distinguer en théorie, les deux lumières de la raison et de la foi ; bien convaincu qu'il n'y a point de vraie sagesse sans l'union de ces deux lumières, nous avons essayé de faire connaître leur rapport, leur source commune en Dieu, et leur infinie différence, et leur mutuelle pé-

nétration, et la voie par laquelle, avec le secours de Dieu, l'homme peut passer de l'une à l'autre. Pour cela, nous nous sommes borné à développer l'admirable doctrine de saint Thomas d'Aquin sur ce sujet, et il nous semble que rien de plus original, de plus nécessaire et de plus fécond, ne saurait survenir aujourd'hui dans le domaine philosophique. Ce point critique de toute l'histoire de la lumière dans l'homme, notre grand philosophe, l'Ange de l'École, l'expliquait il y a six cents ans; Platon déjà en avait soupçonné quelque chose; saint Augustin en parle de science certaine; mais la philosophie contemporaine l'a oublié.

Nous avons, à dessein, dans cette première partie de la Philosophie, qui traite de la connaissance de Dieu, évité la question du panthéisme et de la création. La doctrine de la création doit être traitée dans la Philosophie de la Nature, et la question du panthéisme se rattache, selon nous, à la Logique. Le panthéisme contemporain, celui de Hegel, le plus savant et le plus complet qui existe, n'étant que la conséquence nécessaire de la logique telle que l'a faite le système de l'*identité*, c'est en Logique[1] que nous avons dû suivre cette vieille erreur, pour en mettre à nu les racines, et les détruire en les amenant à la lumière.

[1] Ce Traité de Logique paraîtra, nous l'espérons, avant la fin de 1854.

Le lecteur trouvera, à la fin du second volume, comme appendice à notre dissertation sur les rapports de la raison et de la foi, un résumé de la foi catholique, composé des propositions textuelles définies par l'Église. A ces propositions nous avons joint les principaux passages de l'Évangile qui en sont le fondement. Le penseur, chrétien ou non, qui aime et cherche la vérité, et auquel on présente ce peu de pages, en lui disant : « Ceci est la foi chrétienne dans son texte authentique, » aimera, nous l'espérons, à méditer avec respect ces simples énoncés. Puisse-t-il y fixer son regard, jusqu'à ce qu'il découvre l'éclatant foyer de lumière que cachent ces humbles et divines formules !

A. GRATRY,

Prêtre de l'Oratoire de l'Immaculée Conception.

Paris, ce 8 septembre 1853.

Digitized by Google

PHILOSOPHIE.

INTRODUCTION.

I.

La raison humaine est en péril, disait-on il y a peu d'années. Nous le disons aussi, mais dans un sens bien différent. Oui, la raison humaine est en péril; et ce péril, trop peu connu et trop peu signalé, est l'une des plus redoutables menaces du temps présent.

On se plaignait, il y a vingt-cinq ans, de l'indifférence en matière religieuse; depuis, nous avons fait un pas de plus dans la décadence intellectuelle, et l'on peut se plaindre aujourd'hui de l'indifférence en matière raisonnable.

Digitized by Google

« Nous manquons encore plus sur la terre de « raison que de religion, » disait Fénelon au XVIIe siècle. Le mot de Fénelon est plus vrai aujourd'hui qu'autrefois.

Malgré tout notre orgueil philosophique, il semble que nous ayons perdu confiance dans le pouvoir de la raison. Nous nous défions de ses instruments et de ses formes, du raisonnement et de la logique. « Le raisonnement a trompé tout le « monde, dit un profond penseur; on s'en sou- « vient, et l'on s'en défie. »

C'est fort bien fait, et la défiance est légitime. Mais comment s'applique-t-elle? Est-ce par la critique, l'attention, le jugement et le discernement? Plût à Dieu que nous en fussions venus à cette défiance vigilante et armée! Mais nous n'avons, tout au contraire, que la pusillanimité paresseuse qui laisse passer tous les sophismes, et que le doute découragé qui supporte toutes les erreurs, parce qu'il ne croit plus à l'arme qui les repousse, ni à la force qui peut les vaincre.

La raison aujourd'hui, disaient d'autres frayeurs, menace de renverser la foi. Qu'on se détrompe. Voici ce qui nous menace, Bossuet semble l'avoir prophétisé : « Plus de raison, dit-il; plus de raison « ni de partie haute; tout est corps, tout est sens;

« tout est abruti et entièrement à terre ! » Plus de raison ! voilà ce que nous avons à craindre pour notre siècle, et l'énergique anathème de Bossuet semble bien près de nous atteindre.

Quel est, en ce moment déjà, l'état réel de la raison publique au milieu des torrents de doctrines qui entraînent les esprits ? Que fait-on dans ce tourbillon ?

D'abord on écoute peu ; puis on juge peu ce qu'on écoute. L'audace de tout dire a fait naître la patience de tout supporter. On laisse passer, mais on ne regarde rien en face. On ne pense pas ce qu'on entend. On se laisse bercer aux images, aux mouvements, aux impressions diverses qu'on reçoit passivement comme un miroir ; mais, agir par soi-même sur ces données, suivre les raisonnements, en vérifier les bases, reprendre pour comparer, relever les contradictions, exclure l'absurde, discuter le pour et le contre, peser, juger, discerner et conclure, c'est une peine que l'esprit ne prend plus. Ces choses même paraissent surannées, comme les mots qui les nomment.

Combien y a-t-il parmi nous d'esprits à l'épreuve du sophisme ? Qui est-ce qui sait trouver le vice d'un raisonnement, et distinguer d'un argument solide le sophisme grossier et justiciable de la logique

élémentaire? Une raison médiocrement exercée sent un sophisme comme on sent une fausse note en musique, ou un vers faux en poésie. Mais où sont aujourd'hui les esprits médiocrement raisonnables? Combien d'hommes, qui se croient éclairés et savants, restent sous le coup de tout raisonnement faux, et en emportent dans la tête la conclusion, comme une flèche qu'aucune armure n'a repoussée, et que la main inhabile ou timide ne sait pas arracher! Combien d'intelligences sont aveuglées, étouffées sous la masse des erreurs qu'elles n'ont ni acceptées, ni repoussées, mais qu'elles ont tolérées! Chaque esprit est l'image du dehors où règne la licence de tout dire. On laisse surgir en soi tout sophisme sans le juger, et le sophisme, un instant toléré, usurpe bientôt en nous le droit de cité, au même titre que la raison. L'esprit, dans son for intérieur, n'a plus d'autorité privée, et il n'est plus maître chez lui. La raison, pouvoir central, n'est plus une force libre et un pouvoir indépendant; victime de l'anarchie des mots, des arguments et des images, des illusions et des mensonges, des emportements, des passions et des crimes de la pensée, elle succombe sous le flot turbulent et sous l'effort des invisibles multitudes qui luttent dans chaque esprit. Plus de répression intellectuelle, plus

Digitized by Google

de tribunal intérieur, plus de justice contre l'absurde; mais, au contraire, tolérance absolue du faux, liberté de penser l'erreur, égalité devant l'esprit de l'absurde et du vrai. Arrivée là, la pensée, saisie de vertige, tourne de toute affirmation à son contraire : tout chancelle, tout est doute et question. Qu'est-ce que la vérité? La vérité peut-elle être connue? La science est-elle possible? Le raisonnement prouve-t-il quelque chose, et la parole a-t-elle un sens? Les mots répondent-ils aux objets, ou ne sont-ils que de vains signes? On l'ignore, et on ne tient pas à le savoir.

Dans cet état de démission intellectuelle et d'incrédulité radicale, où sont tombés un très-grand nombre d'hommes, l'esprit, comme un cadavre, souffre tout sans être ému, et reçoit toute blessure sans douleur. Il a perdu cette fermentation de la vie qui, en toutes choses, opère incessamment le départ du bien et du mal, du vivifiant et du nuisible; il n'a plus ni ressort, ni croissance, ni résistance, ni mouvement.

Le nombre de ces esprits abattus, parmi nous, est immense, et les autres s'agitent dans la violence et dans la fièvre qui précède et produit l'abattement.

Quant aux esprits calmes et sains, fermes et

droits, sages et régulièrement développés, le nombre en est, parmi nous, beaucoup moindre qu'en aucun temps depuis sept siècles.

II.

Il est bon de regarder en face ce que quelques personnes appellent les progrès de la raison, et de sonder l'illusion qui fit donner à notre siècle ces noms flatteurs devenus ridicules aujourd'hui.

Mais, afin de ne pas abonder dans notre sens et de nous tenir en garde contre notre propre jugement, appuyons-nous de l'opinion de juges manifestement désintéressés.

Voici ce que pensait, il y a trente ans, de l'intelligence et de la raison de ce siècle, un esprit aussi calme que clairvoyant.

« Ce siècle, disait Joubert [1], est un siècle qui « a *peu d'idées;* où les idées superflues abondent, « et qui n'a pas les idées nécessaires; un siècle où « les esprits sont vides, désoccupés de sentiments « sérieux et de solides pensées; un siècle qui a « cette affreuse habitude de faire de son humeur

[1] *Pensées de Joubert*, t. I, p. 396.

« la règle de ses jugements; un siècle où l'on ne « rencontre que l'incrédulité aux devoirs, et la « confiance aux nouveautés; des esprits décidés « et des opinions flottantes; l'assertion au milieu « du doute; la confiance en soi-même et la défiance « d'autrui; la science des folles doctrines et l'igno- « rance de l'opinion des sages. »

« Tels sont, ajoutait-il, les maux du siècle. » Et il jugeait ainsi, avant la rapide décadence des vingt dernières années. Alors déjà il voyait « l'ignorance qui s'approche. » Alors déjà il nommait ce « re- « tour à la barbarie » qui nous menace, s'il est vrai qu'il y a « civilisation par la religion, la pudeur, « la bienveillance, la justice, et *retour à la barba-* « *rie* par l'esprit de contestation, l'irréligion, l'im- « pudence, l'audace, l'ambition de tous, l'amour « constant de son bien-être, l'ardeur du gain, et « tout ce qui désunit les hommes et ne nous atta- « che qu'à nous-mêmes. »

Tel était, en 1820, le jugement de ce penseur délicat et profond. Qui dira que depuis ce temps l'ignorance et la barbarie ont reculé?

En quoi consistent donc, parmi nous, ces progrès de la raison humaine dont on parlait? Où sont les traces de ces progrès dans les lettres et la philosophie?

Qu'est-ce que notre littérature?

Sauf les justes et inévitables réserves, c'est une littérature de décadence, fausse et forcée : un style d'où la logique est exilée, où toute suite est coupée, toute ligne brisée, sous prétexte d'entraînement lyrique; l'unité, la continuité, la déduction, renvoyées aux classiques; partout la fantaisie, l'image, le caprice, le vague sans vérité, l'obscurité sans profondeur, la couleur éclatante et fausse, des lambeaux sur du vide, et le hasard jouant un aussi grand rôle dans le style que dans les opinions. Joignez à cela le mépris de toute conviction, la volonté de tout dire sans pudeur, et l'audace de tout affirmer, y compris la contradiction dans les termes, et le mensonge sciemment pratiqué. Voyez enfin les lettres exploitées, plus qu'à aucune époque du passé, par je ne sais quelles races d'esprits perdus qui ont juré de vivre par la plume, à travers le juste et l'injuste, le mensonge et la vérité. Est-ce là un siècle de grandeur littéraire?

Que dire de la philosophie, qui est la raison développée, et sans laquelle il n'y a pas de siècle lumineux?

« Le temps n'est pas opportun pour la philoso-
« phie, dit un critique fort judicieux... La litté-
« rature philosophique est riche sans doute en

« travaux, mais non la philosophie. Les livres « abondent, mais que nous donnent-ils?... Les « hommes les plus capables songent moins à la « philosophie qu'à son histoire... Les esprits, dé- « couragés par l'insuccès ou détournés par d'au- « tres objets, se refusent à la spéculation. La solu- « tion scientifique des problèmes religieux, moraux « et métaphysiques est comme perdue de vue. La « philosophie, au lieu d'être un principe actif et vi- « vant, n'est plus qu'une branche morte de la lit- « térature générale. On étudie les systèmes pour « les connaître et pour en parler, mais on ne les « adopte ni ne les rejette; on les rassemble; on les « restaure comme des ouvrages plus ou moins sa- « vants et curieux de l'intelligence humaine, mais « sans y attacher d'autre prix. C'est ainsi que dans « nos musées nous contemplons et admirons le « travail de la statue du dieu, sans songer au dieu « lui-même. »

Quelle est, en attendant, la philosophie pratique du grand nombre, soit qu'on le sache, soit qu'on l'ignore? « Le vieux matérialisme de d'Hol- « bach, de Lamettrie, de Cabanis; quelques sen- « tences usées de la logique baconnienne et de « la phraséologie de Condillac, beaucoup de res- « pect pour tout ce qui se touche, se pèse et se

« compte, et une grande peur des esprits : tel « est, même pour beaucoup de savants, le fond de « croyance philosophique le plus général... Le « sensualisme qui, malgré l'infériorité philoso- « phique de ses doctrines et de ses maîtres de tous « les temps, malgré ses tristes conséquences, a une « sorte de clarté superficielle, une grossière ap- « parence scientifique et je ne sais quel air d'in- « dépendance qui flattent merveilleusement les « âmes et les esprits médiocres, c'est-à-dire le plus « grand nombre ; le sensualisme est et sera long- « temps la philosophie de tout le monde dans un « pays qui a eu, pendant cinquante ans, Voltaire « pour précepteur[1]. »

Mais si l'état de la philosophie et des lettres ne nous fait pas honneur, restent les sciences dont les progrès véritablement merveilleux sont le triomphe de la raison humaine. Et cependant regardons-y de près, avant d'en faire honneur à notre siècle.

Dans le domaine des sciences, que savons-nous? L'astronomie d'abord : voilà une science digne de ce nom. Mais, qui nous l'a enseignée? C'est le

[1] *Fragments de Philosophie*, par Louis Peisse. Préface, p. IV, XIII, XV.

XVIIe siècle, l'auteur de tout le mouvement scientifique moderne, le créateur de tout ce que nous appliquons et perfectionnons aujourd'hui. C'est Kepler et Newton qui ont fondé l'astronomie, et c'est en tenant scrupuleusement pour vraie toute leur doctrine, que nous faisons encore nos plus belles découvertes.

Nous savons les mathématiques. Mais qui nous les a enseignées? C'est encore le XVIIe siècle, Descartes et Leibniz, auteurs de ces deux immenses découvertes qui ont fait des mathématiques un levier tout-puissant, savoir : l'application de l'algèbre à la géométrie, et le calcul infinitésimal.

Voilà des fruits de la vigoureuse raison de nos pères, et de l'immense lumière du grand siècle. Mais que serait-ce s'il était démontré que, sous le rapport principal, nous ne savons pas même nous servir de ce magnifique héritage! Assurément nous en perfectionnons certaines parties, et nous en déduisons de merveilleuses applications industrielles, et ces sciences, si bien commencées, continuent; mais il est manifeste que nous ne savons pas nous servir de nos sciences pour le développement et le perfectionnement de la raison publique. C'est le point en question.

Est-ce l'étude des mathématiques, si générale-

ment répandue aujourd'hui, qui développe et fortifie la raison parmi nous? Des mathématiques, on en a mis partout! et, dans la constitution actuelle de l'enseignement public, la moitié des carrières libérales y sont exclusivement vouées. Or, qui ne sait que l'étude des mathématiques ne développe qu'une des facultés de l'esprit, et ne la développe qu'en un sens! Cette étude qui, dit Pascal, est bonne pour faire l'essai et non l'emploi de notre force; qui, selon d'Alembert, ne redresse que les esprits droits; qui laisse l'esprit où elle le trouve, selon Voltaire; qui, vaine pâture des esprits curieux et faibles, ne mène à rien qui existe, disait Bossuet d'après Descartes; qui, selon Gœthe, ne donne qu'une culture exclusive et restreinte; dont Francklin redoutait au plus haut degré l'influence; dont Fénelon dénonçait les ensorcellements; qui, dit Sénèque, est toute superficielle, ou, comme l'a fort bien dit Mme de Staël, toute linéaire; qui, dit Platon, n'a que le rêve, non la vue éveillée de l'être; qui, selon Descartes et Kant, n'exerce que le plus bas degré de l'imagination; qui n'est même difficile que parce qu'elle est trop facile, comme l'a très-bien remarqué Hamilton; et qui enfin, selon Descartes, rend ses adeptes « moins doci-« les à la raison que les autres, nuit plus qu'elle

« ne sert à l'étude de la philosophie[1], et nous désac-
« coutume, en quelque sorte, de l'usage de notre
« raison[2]: » est-ce là l'étude qui, partout répandue, fortifiera la raison publique?

Cette étude, très-féconde dans les esprits longtemps soumis à une culture profonde et générale, éteint ou fausse les autres. Seule, elle ne fortifie qu'un côté de l'esprit, et le cultive incomplétement. Elle laisse sans exercice les facultés les plus élevées. Or, qui ne sait que la raison théorique et pratique, droite et saine, ne règne que dans les intelligences proportionnellement développées en tout sens? Tout esprit développé avec disproportion est, comme le dit Bacon, un esprit faux, comparable à ces miroirs sans symétrie qui ne peuvent rendre que des images difformes des objets. C'est à quoi pousse, en ce siècle, l'étude véritablement abusive des mathématiques, qui ne se propage parmi nous qu'au très-grand détriment de l'étendue de la pensée et de la force générale de la raison. Ne voit-on pas déjà que l'utopie, c'est-à-dire le faux en pratique,

[1] Ejusmodi homines cum putent se pollere ingenio, sæpe *sunt minus quam alii rationi obsequentes ;* ea enim ingenii pars.... quæ ad mathesim maxime juvat, *plus nocet quam juvat ad metaphysicas speculationes.* Cartesii Epist., pars II, Epist. XXXIII.

[2] Descartes, *Liber de directione ingenii*, regula 4.

n'a pas de meilleur sol pour y prendre racine, que les esprits habitués, par les études mathématiques, à ne pas sonder les principes, et à pousser aveuglément les conséquences?

Nous avons donc droit de conclure que l'étude des mathématiques, appliquée comme elle l'est aujourd'hui d'une manière exclusive et inintelligente, loin de relever et de développer la raison, ne peut que précipiter la décadence.

Passons à la physique, en appelant ainsi l'ensemble des sciences concrètes qui traitent du monde des corps, à l'exception de l'astronomie et de la physique mathématique. Est-ce l'étude de la physique qui peut développer et fortifier la raison parmi nous? Mais en physique nous en sommes à l'application bien plutôt qu'à la science; et, pour la science, sauf certaines théories terminées, elle traverse une de ces époques de surcharge où les données abondent, mais où leur emploi fait défaut; où, comme aujourd'hui même en histoire, la masse des faits est presque impénétrable à la lumière, où la pensée n'a que trop d'aliments, mais pas assez de mouvement; où l'esprit porte tout et ne pénètre rien; où l'intelligence encombrée languit, et s'affaisse dans un embonpoint sans vigueur et dans une plénitude sans liberté, comme quand,

dans notre corps, la vie manque d'air et étouffe dans le sang. Dans ces époques de défrichement, les sciences, comme toutes les colonies nouvelles, sont longtemps pour un peuple une charge plutôt qu'une force. Qui ne sait qu'il y a une manière de lire les livres qui fatigue et qui n'éclaire pas? C'est celle où l'esprit parcourt tout sans se fixer à rien. La même manière de lire le livre de la nature, et cette manière est maintenant la nôtre, fatigue, énerve la pensée. On lit beaucoup et mal; on accumule, je le sais, des matériaux que le génie pénétrera un jour : en attendant, le nombre et la diversité des faits dispersent l'esprit, et la poussière des détails l'aveugle. Ce n'est pas là saisir la vérité, agrandir son intelligence, fortifier sa raison.

« La physique, aujourd'hui, dit Joubert, a une « telle étendue et occupe une telle place dans l'es- « prit qui veut l'étudier, qu'elle en remplit toutes « les capacités et en absorbe toutes les pensées[1]. » Or, quel malheur pour un esprit, « d'avoir toutes « ses capacités occupées par quelque savoir qui « les bouche! » Aussi, « que de savants forgent « les sciences, cyclopes laborieux, ardents, infa- « tigables, mais qui n'ont qu'un œil[2]! »

[1] *Pensées de Joubert*, t. I, p. 173. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 418.

« Ajoutons que, par suite de la direction de jour « en jour plus spéciale et plus divisée des études « scientifiques, les professions savantes manquent « presque tout à fait aujourd'hui de cette haute « culture intellectuelle que donne la connaissance « des langues classiques, de la littérature et de la « philosophie générales. Sous ce rapport, la classe « savante de notre siècle est fort inférieure à celle « du XVIIe et même du XVIIIe siècle, dont l'éduca- « tion était plus littéraire, plus large, plus encyclo- « pédique, et de tout point plus libérale. La philo- « sophie, qui était autrefois, par la logique, la pre- « mière nourrice de l'intelligence dans toutes les « carrières libérales, n'est aujourd'hui, aux yeux « de l'immense majorité de nos savants, qu'une « spécialité tout à fait analogue à la leur propre, « quoique fort inférieure, bien entendu. De là le « dédain, ou du moins l'indifférence qu'ils affec- « tent en général pour les spéculations métaphy- « siques; de là surtout l'ignorance et l'incompé- « tence véritablement remarquables dont ils font « preuve lorsqu'il leur arrive de s'en mêler[1]. »

Tel est l'état des esprits parmi nous.

Or, quand la plus haute tendance de la raison,

[1] Louis Peisse, p. XIV.

Digitized by Google

la tendance religieuse est entièrement exclue de tout ce qui veut paraître philosophique et scientifique; quand, à son tour, la philosophie demeure purement spéculative et ne prétend à nulle portée pratique, même la pratique de l'art logique; quand, dans sa spéculation, elle ne médite plus guère que son histoire et son passé; quand elle vit séparée des sciences aussi bien que de la religion; quand les sciences, à leur tour, renient absolument tout élément philosophique, et n'appellent de ce nom que les déductions immédiates des données empiriques; quand elles sont isolées, sans lien, sans pénétration mutuelle, ayant chacune sa langue et son cantonnement; quand, en un mot, l'esprit humain, loin de former faisceau, comme dans tous les grands siècles, est dispersé comme dans les décadences, je le demande, est-ce une glorieuse époque pour la raison?

III.

Nous avons, en ce temps, toutes les faiblesses communes et naturelles de la raison, et nous y ajoutons les maladies intellectuelles particulières aux siècles irréligieux, sensuels, orgueilleux, querelleurs.

Digitized by Google

Quel est l'état commun et naturel de la raison parmi les hommes? Nous le voyons autour de nous.

Dieu est encore inconnu de la plupart des hommes, et presque tous ignorent profondément leur destinée, leur nature, leur devoir. La plupart rejettent encore les évidentes lumières que donne, sur les questions humaines, la raison générale, aidée de Dieu, et ils ne savent point traverser ce premier et naturel degré d'initiation, loin d'arriver à l'initiation supérieure que Dieu prépare à tous. Très-peu d'hommes arrivent même au gouvernement régulier de leur corps; presque tous vivent d'une vie fortuite et turbulente qui vieillit vite, et va prématurément vers la mort.

Combien peu d'êtres raisonnables cultivent en eux le don sacré de la raison! La grande majorité cultive la terre; les autres ne cultivent rien. Dans l'humanité presque entière, la raison, ce talent sacré, confié de Dieu à tout homme venant en ce monde, reste stérile et enfouie.

Bossuet, parlant de la raison enfouie dans la chair, a dit : « Quels efforts ne faut-il point faire « pour que nous distinguions notre âme d'avec « notre corps! Combien y en a-t-il parmi nous qui « ne peuvent jamais venir à connaître ou à sentir « un peu cette distinction! » Combien « qui sor-

« tent un peu de cette masse de chair et en sépa-
« rent leur âme[1] ? »

Oui, ce n'est qu'en très-peu d'hommes que la raison se distingue de la masse des instincts, des sensations et des besoins, et constitue une force libre et un pouvoir indépendant. Chez presque tous c'est une force opprimée, et un pouvoir subordonné, non-seulement à la fantaisie, aux sens, aux intérêts et aux désirs, mais encore au mouvement du sang et des humeurs, à l'influence de la matière qui nourrit notre corps, et des forces de la nature physique. La raison, vernis logique d'une vie tout animale, lien trivial et aveugle de nos passions, de nos désirs, de nos humeurs et de nos sensations, la raison, mêlée à l'ensemble et entraînée au mouvement total, obéit en esclave, au lieu de régner.

Il y a, parmi les créatures de Dieu, des animaux qui s'agitent aux degrés inférieurs de la vie. Leur corps n'offre qu'une masse uniforme sans distinction d'organes. Chaque point représente aussi bien que tout autre les foyers essentiels de la vie, et en exerce vaguement et indifféremment toutes les fonctions. Point de cœur, point de cerveau distinct : tout est délayé dans la masse. Eh bien ! telle est

[1] Bossuet, *Traité de la concupiscence*, chap. VII.

encore aujourd'hui, dans le monde, l'organisation intellectuelle des multitudes. La raison est en germe, mais non développée; elle est répandue dans la masse, mais sans organe central distinct; elle ne constitue pas, répétons-le, une force libre et un pouvoir indépendant; et les esprits sont comparables à ces organisations inférieures, dans l'échelle animale, qui n'ont pas de cerveau distinct.

Et parmi ceux qui développent un peu le germe de la raison, comment se fait le développement? « On ne rencontre presque partout que des esprits « faux, » disait Arnaud au XVIIe siècle. Qu'eût-il dit aujourd'hui!

Qu'est-ce qu'un esprit faux? Bacon le montre fort heureusement : « C'est un miroir sans symétrie, « inégal aux rayons du soleil. » Joubert emploie la même comparaison, à propos d'un de nos plus excessifs penseurs : « Thomas a la tête concave : « tout vient s'y peindre grossi et exagéré. » Or, de même que les miroirs sans symétrie rendent difformes toutes les images, de même l'esprit faussé dénature les données qui pourraient l'élever au vrai. Cette intelligence inégale fausse la vérité qui la frappe : on lui dit vrai, elle entend faux; on lui présente le beau et le sublime, elle ne voit que

difformité. Cela s'explique. De même que des surfaces non symétriques sont des miroirs fantastiques et difformes que rendent faux leurs dimensions inégalement développées, de même un esprit faux est un esprit développé sans proportion. Or, notre faible entendement n'est-il pas d'ordinaire déployé dans le sens exclusif d'une passion dominante, d'une pensée fixe, ou d'un préjugé capital? Quel est celui dont le miroir intellectuel est une surface régulière en tout sens, sphérique comme la voûte du Ciel, ou plane comme le miroir des eaux?

Certainement la plupart des esprits sont des miroirs fantastiques et difformes.

Ainsi faits, ils ne savent retirer que l'erreur du spectacle des choses visibles, et des faits intérieurs de l'âme, et de celui des événements humains. Ils regardent et croient tout voir, et ils voient tout, sauf l'ensemble et les proportions. C'est ainsi qu'on observe le monde, et qu'on écrit l'histoire, et que l'on décrit l'homme. C'est ainsi qu'on retrace jour par jour des faits présents, visibles à tous les yeux, et le récit est faux. On ne ment pas, mais on donne à chaque chose des dimensions factices, conformes à l'effet désiré. On grossit ce qui plaît, on rend imperceptible ce qui blesse. On est faux, et l'on voit les choses comme on est.

BIBLIOTECA NAZIONALE V.E. ROMA

Autre infirmité naturelle de la raison, aujourd'hui surtout bien sensible. Ceux mêmes qui pensent un peu régulièrement, pensent peu, et à peu près inutilement, parce qu'ils sont isolés, parce que chaque esprit ne voit que soi, et que l'union et l'association des forces intellectuelles sont encore à venir. La confusion des langues, les antagonismes de sectes, le cantonnement intellectuel, et surtout la question secrète du fond des cœurs, « Dieu ou non, » question qui sépare en deux camps tous les hommes, en faut-il plus pour tenir isolés ceux qui pensent? La sphère du monde intellectuel est encore habitée par le dehors; point par le centre où tous les rayons coïncident, mais seulement par la surface, où tous sont séparés : de sorte qu'il y a, dans le monde de la science et de la pensée, des régions séparées par l'espace, soumises à des cieux différents, parlant des langues diverses, et beaucoup plus inconnues l'une à l'autre que ne le sont entre eux les peuples de la terre. Chaque science a comme sa grande muraille, et aussi chaque esprit. L'unité de l'esprit humain est moindre que celle du globe.

Mais ce ne sont là que les maladies naturelles et comme les vices innés de l'entendement humain, en tous lieux et dans tous les temps. Nous, nous

y ajoutons les maladies particulières aux siècles irréligieux, sensuels, orgueilleux, querelleurs.

L'irréligion nous livre tout entiers aux sens, et nous ôte les vertus de l'esprit. Les sens nous livrent à cette « sottise coupable » dont parle saint Thomas d'Aquin, qui est péché, dit-il, parce qu'elle est fille de la luxure[1]. L'orgueil, exploitant la sottise, y greffe tous les monstres d'erreur : et l'esprit de querelle, triomphant au milieu de l'orgueil et de l'aveuglement, étouffe sous la contradiction, la subtilité, le sophisme, le mensonge et la mauvaise foi ce qui reste des vacillantes lumières de la raison.

C'est alors que devient possible l'étrange histoire que nous allons dire, qui est de tous les faits contemporains le plus redoutable, et forme le danger propre du temps présent.

Et d'abord ne semble-t-il pas qu'il y a dans le monde une force adverse, un parti de l'opposition absolue, qui veut ruiner l'humanité, et dans l'humanité elle-même, à certaines époques de vertige, un esprit de suicide qui « fait alliance avec la mort, » comme le dit la sainte Écriture? Or, que ce principe de destruction attaque, dans l'ordre intellectuel, la

[1] Stultitia est peccatum quia est filia luxuriæ. 2a. 2ae. q. XLVI.

foi au nom de la raison, nous y sommes habitués; qu'en politique il attaque le pouvoir au nom de la liberté, c'est coutume; qu'en politique encore, après avoir renversé le pouvoir, il s'en prenne à la liberté, nous savons que c'est sa pratique. Tacite déjà l'a remarqué : « Ils attaquent le pouvoir, sous « prétexte de liberté; une fois le pouvoir renversé, « ils s'en prennent à la liberté[1]. » Mais ce à quoi on ne s'attendait pas, c'est que cet esprit destructeur, qui travaille à la ruine sociale par la ruine successive du pouvoir et de la liberté, en vînt à travailler aussi à la ruine intellectuelle et morale du monde moderne, en attaquant, par la négation absolue, la raison même, après avoir attaqué la foi.

Or, il se trouve qu'en ce moment, et sous nos yeux, la raison humaine est attaquée en face par une secte des plus redoutables, et que l'absurde, proprement dit, l'absurde avoué, déclaré, se présente, je ne dis pas avec chance de succès, mais enfin se présente pour succéder à la raison, au sein de la société européenne. L'assertion peut paraître étrange : en voici l'explication et la preuve.

Qu'est-ce que l'absurde? Évidemment le carac-

[1] Ut imperium evertant, libertatem præferunt; si perverterint, libertatem ipsam aggredientur. *Annal.* XVI, 22.

tère essentiel de l'absurde, sa forme visible, c'est ce qu'on appelle *la contradiction dans les termes*, comme quand on dit : *Le oui c'est le non, le pour c'est le contre, le bien c'est le mal, l'Être c'est le néant*. Voilà la formule générale de l'absurde.

Or, qui ne sait qu'en ce moment la société, la civilisation, la religion et la raison sont en présence d'une secte ou plutôt d'un esprit, déjà répandu dans l'Europe, dont le principe philosophique fondamental, principe écrit et proclamé, est précisément la formule générale de l'absurde : *L'Être c'est le néant.*

Il s'est trouvé un homme célèbre et influent, mort en 1831, qui a occupé vingt ans la première chaire philosophique de l'Allemagne, et qui écrit ceci : « L'Être et le néant sont même chose[1] ; » et qui prend cette formule pour principe de la philosophie. Cet homme était savant et logicien ; et il se prenait au sérieux, et se croyait le fondateur définitif de la philosophie, et l'a fait croire à la moitié de l'Allemagne, qui le croit encore. Il laisse une grande École dont l'influence est considérable. Ce chef d'École a donc positivement entrepris d'établir que le principe fondamental de la véritable philoso-

[1] Seyn und Nichts ist dasselbe. Hégel, *Log.* § 88.

phie, c'est l'identité des contradictoires. Il appelle son système, *système de l'identité de l'identique et du non-identique*, ou, pour abréger, *système de l'identité*.

Et ce système est construit avec une science tellement extraordinaire et une logique si vigoureuse, que toute l'École se croit en possession de la philosophie définitive, radicale et irréfutable.

Et ce n'est pas là un simple délire. C'est un des faits les plus considérables, les plus nécessaires, les plus redoutables, les plus décisifs, les plus féconds de l'histoire de l'esprit humain, comme nous le montrerons amplement.

Quoi qu'il en soit, tout le système a pour but d'établir l'identité absolue de tout, notamment celle de l'Être et du néant, qui est l'identité fondamentale, principe de tout. Ce qui renferme l'identité du pour et du contre, du vrai et du faux, du bien et du mal.

D'où résulte, en métaphysique l'athéisme, en logique l'abolition de toutes les lois du raisonnement et de la pensée, en morale l'abolition de la conscience et de la distinction du bien et du mal.

Il est clair que, le point de départ du système étant l'abolition de la raison par son principe fondamental, qui est la formule générale de l'absurde,

la première conséquence pratique devait être en effet l'abolition de la conscience, ou de la raison morale pratique, comme la première conséquence théorique ne pouvait être que l'athéisme; et cette conséquence n'est du reste que le principe lui-même énoncé en d'autres termes; car cette proposition « Dieu n'est pas, » pour quiconque sait la valeur des mots, n'est autre chose que celle-ci : « L'Être c'est le néant. »

Et cette École se regarde comme dépositaire de l'idée nouvelle qui doit régénérer l'esprit humain et la société, et cela, en vertu de son principe qui est la formule générale de l'absurde, et par la force de la méthode qui n'est que le principe continué et appliqué, et qu'ils nomment « *la méthode négative, et les principes purement et radicalement « négatifs de la science moderne.* »

Qu'on se rappelle ce malheureux qui, ces dernières années, attirait la foule en criant : « La propriété c'est le vol, la religion c'est l'athéisme, et le gouvernement c'est l'anarchie. » C'était un disciple de cette École, fort admiré pour sa logique et sa métaphysique. Et ce qui importe, c'est que cet homme parlait ainsi par principe et méthode : « *Notre principe à nous,* disait-il, *c'est la négation « de tout dogme.* C'est en vertu de cette *méthode*

« *négative* que nous avons été conduits à poser en « principe : en métaphysique l'athéisme, en poli- « tique l'anarchie, en économie la non-propriété. » La méthode négative, c'est la méthode qui nie tout, tout ce qui est, et qui dit : L'Être c'est le néant.

Mais, dira-t-on, c'est là une pure folie, une maladie intellectuelle. Assurément. Mais c'est une maladie qui existe, et qui va jusque-là : une maladie que les siècles passés n'ont pas connue, que le nôtre voit naître, et dont il faut précisément constater l'existence, comme il est nécessaire de constater la récente maladie de la vigne, et d'y pourvoir.

Ne s'est-il pas rencontré, en France, un penseur laborieux, zélé pour la métaphysique, estimé de plusieurs comme philosophe, qui, récemment, a écrit ceci :

» Le monde a un commencement quant au « temps, et il est limité quant à l'espace. Le monde « est infini quant au temps et à l'espace? »

« Il n'y a pas ici deux thèses contradictoires en « présence, comme l'a pensé Kant, mais seule- « ment deux vérités incontestables chacune dans « sa sphère. »

Le livre est très-connu. On y peut vérifier ce texte.

C'est-à-dire qu'étant donné un même sujet, le

monde, et un même attribut *limité*, on soutient que, sous le même rapport, sous le rapport de l'*espace* et du *temps*, ce même attribut *limité* appartient et n'appartient pas au sujet de la double proposition, le *monde*.

C'est-à-dire que ce principe, qui est le dernier degré de l'évidence, à savoir : *Qu'on ne peut affirmer en même temps le pour et le contre sur un même point et sous le même rapport*, ce principe, qui n'est que la naturelle distinction du *oui* et du *non ;* qui est manifestement la condition première et nécessaire de la pensée, de la proposition, du jugement et du raisonnement; ce principe se trouve systématiquement attaqué aujourd'hui, en Europe, par une puissante et grande École.

Or cette doctrine fermente et gagne, non-seulement parmi les lettrés, mais encore, par ses plus grossières conséquences, parmi le peuple. Cette École a eu ses journaux en France, et les a encore en Suisse et en Allemagne, où l'athéisme est explicitement enseigné; où l'absurde est ouvertement professé, sous sa forme propre, la contradiction dans les termes; où la raison du peuple est quotidiennement foulée aux pieds par des propositions contradictoires, qui impliquent la propre négation de ce qu'elles affirment, ou l'affirma-

tion même de ce qu'elles nient. Enfin, ce qui est plus grave, cette secte a déjà ses chansons populaires; on a entendu chanter dans les rues de quelques villes allemandes, ceci : « Malédiction « à Dieu, l'aveugle et le sourd, à qui nous avons « jusqu'ici accordé notre foi; en qui nous avons « espéré en vain. Il nous a trompés, il s'est ri de « nous, il s'est moqué de nos peines. »

Ces doctrines sont entrées en France et y fermentent. On se rappelle ce cri de douleur si pénétrant, échappé au cœur d'un évêque, il y a peu de mois : « Nous avons vu, nous avons vu des mères « apprendre, à leurs petits enfants, à dire matin « et soir : DIEU MAUVAIS ! »

Ainsi, cela est bien certain, il y a en Europe, depuis vingt-cinq ans, une École de l'absurde proprement dit, ce qui, depuis l'ère nouvelle, ne s'était pas vu dans le monde.

Voici donc l'absurde ostensible, l'absurde s'avouant lui-même, se proclamant, avec son propre caractère, la contradiction dans les termes, et demandant comme tel à être admis. Et que fait-on? Plusieurs l'accueillent, et beaucoup en ont peur. Les uns se rendent à la première attaque, et les autres chancellent. Ces derniers, en face de l'absurde, craignent qu'il n'ait raison. On voit des êtres

raisonnables craindre que la contradiction dans les termes ne soit la vérité, et un grand nombre d'intelligences en sont venues à cet état désespéré de ne pas voir et de ne pas savoir pourquoi l'absurde ne peut pas être la vérité.

Avons-nous tort de dire qu'aujourd'hui, parmi nous, la raison humaine est en péril?

Non, ce n'est point une vaine déclamation que fit entendre récemment un éminent esprit, au sein de l'assemblée conservatrice de la règle, de la mesure, du bon sens et de la raison, lorsqu'il osa terminer par ces mots une brillante et solennelle séance : « L'esprit lui-même court aujourd'hui « parmi nous bien des risques d'abaissement, et, « comme la société, il a besoin d'être relevé, « sauvé [1]. »

IV.

Oui, l'esprit humain, de notre temps plus que jamais, a besoin d'être relevé et sauvé. Oui, la raison humaine est en péril, et là, sans doute,

[1] Discours de M. Guizot en réponse au discours de réception de M. le comte de Montalembert.

est le plus grand de nos dangers sociaux et religieux.

Les conséquences sociales de cette décadence de la raison sont sous nos yeux. L'absurde s'empare des principes sacrés de liberté, de progrès social, de fraternité, de salut du peuple, pour les détruire en s'y mêlant. Il ruine ce qui était acquis, et détruit dans son germe ce que l'on pouvait espérer. Il brise les bases naturelles, nécessaires de l'organisation sociale, et rend pour longtemps impossibles « *les admirables reconstructions* » évangéliques de la société à venir, dont parlaient MM. de Maistre et de Chateaubriand. Voilà les conséquences sociales. Disons un mot des conséquences religieuses.

Cet abaissement de la raison est le plus grand danger du Christianisme. Violer les lois de la raison et fausser les esprits en les délivrant du joug de ces lois, est, à l'égard de la vraie religion, la plus dangereuse des attaques. De même que dans l'ordre moral, comme le dit très-bien saint Thomas, les crimes contre nature sont plus graves que le sacrilége, de même, dans l'ordre intellectuel, le crime contre nature qui attaque la raison, est plus grave que le sacrilége qui s'attaque à la foi.

Digitized by Google

Ruiner la raison, c'est défoncer le sol pour empêcher l'édifice religieux d'y tenir.

Qu'on y prenne garde : en ce siècle, — au milieu du XIXe siècle, — telle est la principale attaque dirigée contre le Christianisme.

Autrefois on menaçait le Christianisme de la raison et de la liberté. Aujourd'hui nous osons affirmer ceci : On ne peut plus combattre le Christianisme qu'en détruisant la raison et la liberté. Laissez à l'Église catholique sa liberté d'action, ne détruisez pas la raison parmi les peuples, et rien ne peut plus empêcher le triomphe de la vraie religion. Mais comme il y a, au sein de la société européenne, un esprit adverse déterminé à étouffer la vérité, et qui ne cesse d'y travailler avec suite, intelligence et ruse, en accumulant sur le monde les ténèbres et le mensonge, cet ennemi attaque maintenant, puisqu'il le faut, la raison et la liberté.

Il y a cinquante ans, au moment où l'on croyait encore que la science et la liberté allaient détruire le Christianisme, M. de Maistre portait à cet esprit adverse le sublime défi que voici :

« La génération présente est témoin de l'un des « plus grands spectacles qui aient jamais occupé « l'œil humain : c'est le combat à outrance du

« Christianisme et du Philosophisme. La lice est « ouverte, les deux ennemis sont aux prises, et « l'univers regarde.

« Pour l'homme prévenu, et dont le cœur sur- « tout a convaincu la tête, les événements ne prou- « vent rien : le parti étant pris irrévocablement en « oui ou en non, l'observation et le raisonnement « sont également inutiles. Mais vous tous, hommes « de bonne foi, qui niez ou qui doutez, peut-être « que cette grande époque du Christianisme fixera « vos irrésolutions. Soyez donc bien attentifs, vous « tous que l'histoire n'a point assez instruits.

« Vous disiez que le sceptre soutenait la tiare; « eh bien! il n'y a plus de sceptre dans la grande « arène : il est brisé, et les morceaux sont jetés « dans la boue. Vous ne saviez pas jusqu'à quel « point l'influence d'un sacerdoce riche et puis- « sant pouvait soutenir les dogmes qu'il prêchait. « Je ne crois pas trop qu'il y ait une puissance de « faire croire; mais passons. Il n'y a plus de prê- « tres : on les a chassés, égorgés, avilis; on les a « dépouillés : et ceux qui ont échappé à la guillo- « tine, aux bûchers, aux poignards, aux fusilla- « des, aux noyades, à la déportation, reçoivent « aujourd'hui l'aumône qu'ils donnaient jadis. — « Vous craigniez la force de la coutume, l'ascen-

« dant de l'autorité, les illusions de l'imagination :
« il n'y a plus rien de tout cela : il n'y a plus de
« coutume; il n'y a plus de maître; l'esprit de
« chaque homme est à lui. La philosophie ayant
« rongé le ciment qui unissait les hommes, il n'y
« a plus d'agrégations morales. L'autorité civile
« favorisant de toutes ses forces le renversement du
« système ancien, donne aux ennemis du Christia-
« nisme tout l'appui qu'elle leur accordait jadis;
« l'esprit humain prend toutes les formes imagina-
« bles pour combattre l'ancienne religion natio-
« nale. Ces efforts sont applaudis et payés, et les
« efforts contraires sont des crimes. Vous n'avez
« plus rien à craindre de l'enchantement des yeux,
« qui sont toujours les premiers trompés; un ap-
« pareil pompeux, de vaines cérémonies, n'en im-
« posent plus à des hommes devant lesquels on se
« joue de tout depuis sept ans. Les temples sont
« fermés, ou ne s'ouvrent qu'aux délibérations
« bruyantes ou aux bacchanales d'un peuple ef-
« fréné. Les autels sont renversés; on a promené
« dans les rues des animaux immondes sous les vê-
« tements des pontifes; les coupes sacrées ont servi
« à d'abominables orgies; et sur ces autels que la
« foi antique environne de chérubins éblouis, on
« a fait monter des prostituées nues. Le Philoso-

« phisme n'a donc plus de plaintes à faire; toutes « les chances humaines sont en sa faveur : on fait « tout pour lui et tout contre sa rivale. S'il est « vainqueur, il ne dira pas comme César : *Je suis « venu, j'ai vu, j'ai vaincu;* mais enfin il aura « vaincu. Il peut battre des mains et s'asseoir fière- « ment sur une croix renversée. »

« Mais si le Christianisme sort de cette épreuve « terrible plus pur et plus vigoureux; si Hercule « chrétien, fort de sa seule force, soulève *le fils de « la terre,* et l'étouffe dans ses bras, il est Dieu, « *patuit Deus.* »

Qu'est-il arrivé? Nous le dirons avec mesure et précision. Il est arrivé que le Christianisme est sorti de cette terrible épreuve plus vigoureux. Jugé, condamné, bafoué par le XVIIIe siècle, il est debout, pendant que le XVIIIe siècle ne nous paraît plus qu'un prodige d'ignorance et d'aveuglement : sondé par la critique et la persécution, par la science et la liberté, il s'affermit : et pour ceux qui connaissent la question tout entière (le nombre, il est vrai, n'en est pas grand), il devient visible que l'apologie du Christianisme est plus forte que sa critique; que les objections tirées des sciences modernes et qui paraissaient écrasantes, ont été renversées, et que la science, sur des points capitaux, a déposé en sens

inverse de ce qu'attendait l'incrédulité; que les plus lumineux esprits du XIXe siècle, dans toute l'Europe, ont été lumineux pour avoir puisé, ne serait-ce qu'un instant, à la séve catholique, et sont déchus quand ils ont cessé d'y puiser; qu'au sein de l'Europe protestante, le réveil de la vie religieuse est manifeste dans les intelligences élevées et sincères, et qu'éveillées à la vie chrétienne, elles marchent au Catholicisme. Il est arrivé enfin que les Chrétiens, surtout les Catholiques, dont un grand nombre, au siècle précédent, tremblaient d'être confondus par la science ou écrasés par la liberté, ont aujourd'hui la conviction qu'étant données la raison et la liberté, — j'entends la raison éclairée et la liberté vraie, — le triomphe du Christianisme complet, c'est-à-dire du Catholicisme, est certain.

Et, chose véritablement admirable, c'est que l'ennemi lui-même s'en aperçoit. La secte, la seule secte qui combatte aujourd'hui le Christianisme en face, reconnaît et déclare que Voltaire, qui attaqua la foi au nom de la raison, maintient pourtant dans ses écrits des principes suffisants pour revenir au Catholicisme. « Voltaire, disent-ils, « était des leurs ; ses principes sont les mêmes; « c'est toujours le Déisme, qui ramène au Catho-

« licisme. » Ainsi Voltaire, qui croit à la raison, et qui admet le principal et immédiat résultat de l'exercice de la raison, le Déisme, Voltaire, attentif et conséquent, selon eux, reviendrait au Catholicisme. « Ceux-là, disent-ils, font cause commune « avec le Christianisme, qui admettent l'article « fondamental, qui est la distinction du bien et « du mal, et la notion de la conscience morale. « Les seuls opposants véritables à l'imposture reli- « gieuse, c'est nous et nos doctrines purement et « radicalement négatives. » Ainsi, on l'affirme hautement, quiconque reçoit la raison spéculative et sa donnée immédiate, l'existence de Dieu; quiconque reçoit la raison morale et sa donnée immédiate, la distinction du bien et du mal, est certain de voir sur ces bases se relever le Catholicisme.

Nous ne le nions pas.

Nous croyons, avec ces adversaires absolus, que quiconque ne nie pas tout, même l'Être, et ne prend pas pour principe la formule générale de l'absurde : L'Être c'est le néant; quiconque maintient la raison et ses lois, expose le monde au triomphe du Catholicisme.

C'est précisément pour cela qu'on attaque aujourd'hui la raison.

V.

Il suit de tout ce qui précède, que si l'on veut sauver la religion, la société, la civilisation, l'œuvre première à entreprendre, c'est le rétablissement de la raison publique.

Il faut rétablir dans les esprits la connaissance et le respect de la raison et de ses lois; la pratique de ces lois, la logique. Il faut qu'on sache, car on l'oublie, qu'il y a dans le monde erreur et vérité, et que l'on peut distinguer l'une de l'autre; qu'il y a pour la pensée humaine une méthode vraie, c'est-à-dire des principes certains et des procédés légitimes; que ces principes, ces procédés ont été pratiqués de tout temps, instinctivement par beaucoup d'hommes, et ont pu l'être, dans un certain sens, par tous les hommes; qu'ils ont été pratiqués avec quelque conscience et d'admirables résultats par les esprits philosophiques de tous les siècles : mais qu'ils ont été méconnus et violés par la critique aveugle, et par la pratique déréglée des sophistes de tous les temps; que la vraie méthode philosophique, sans être encore bien complétement décrite, s'est pourtant, dans la suite des siècles,

Digitized by Google

précisée et développée par le bonheur de ses applications, et la conscience toujours plus claire des grands esprits qui la mettaient en œuvre: mais qu'il existe une fausse méthode, et un procédé sophistique, qui n'a jamais cessé d'entraver la marche de la philosophie par son agitation perturbatrice, et que cette puissance de contradiction, toujours croissante, semble emprunter ses forces aux progrès mêmes de la vérité.

Ceci bien vu, il faut procéder à la séparation de ces ténèbres et de cette lumière, c'est-à-dire qu'il faut parvenir enfin à distinguer scientifiquement la sophistique de la philosophie. Il faut nommer par leur nom, dans l'histoire, les philosophes et les sophistes. Il faut que, marchant en sens inverse de l'éclectisme contemporain, la philosophie procède enfin à l'excommunication nécessaire de ses ennemis domestiques, au lieu de les saluer et de les embrasser; il faut décrire précisément la méthode de l'erreur et celle qui mène au vrai; il faut voir, ce qui est assez manifeste, que le procédé sophistique n'est que la méthode philosophique *retournée*.

La séparation faite, les sophistes étant mis à part, il faut, par l'étude des philosophes proprement dits, par la pratique et par la connaissance de leur méthode, par l'étude aussi des sophistes,

considérée comme contre-épreuve et démonstration par l'absurde, il faut rétablir parmi nous la légitime autorité de la philosophie et de la raison.

Il faut que la philosophie, science générale, sorte de son isolement, et qu'elle regarde en face les sciences spéciales qui la méprisent. Il faut, comme l'a dit un auteur judicieux, que la philosophie passe la frontière, qu'elle entre dans le domaine des sciences et s'en empare. Il est juste que toutes ces sciences qu'elle a créées lui soient soumises ; ou plutôt il est juste que l'esprit humain ne soit pas plus longtemps partagé en régions inconnues l'une à l'autre, et que les sciences diverses reprennent leurs naturels rapports dans l'unité de la philosophie.

Il faut plus, si l'on entend rétablir parmi nous l'éducation sérieuse de la raison.

Il ne suffit pas que la science soit faite, il faut qu'elle entre dans les intelligences, et que la raison se développe en effet dans chaque homme, ou du moins dans le plus grand nombre de ceux qui veulent et croient penser.

Or, tant qu'on se refuse aveuglément à reconnaître que le développement solide et sain de la pensée procède du développement de l'âme totale

et de la volonté, rien ne sera changé dans les esprits. Nul progrès intellectuel n'aura lieu. Il n'y a pas de progrès de la raison, sans un progrès correspondant de force et de liberté morale. L'intelligence et la volonté, la raison et la liberté, sont les deux ailes de l'âme pour s'élever à son unique objet, qui est le Bien et en même temps la Vérité.

Il y a plus encore, et ceci est la souveraine question dans la vie de l'esprit humain et de son histoire, question de vie ou de mort pour les intelligences, savoir : Notre raison s'unira-t-elle à la raison de Dieu, ou s'en séparera-t-elle? La raison deviendra-t-elle sainte, ou sera-t-elle prostituée? A quelle extrémité s'arrêtera-t-elle? car elle ne reste pas dans ce milieu stérile et versatile qui n'est la fin de rien : elle tombe, ou monte.

La raison est une force qui cherche son principe et sa fin. Or, la vérité est que le principe et la fin de la raison c'est Dieu. Le cœur de l'homme ne cherche pas Dieu plus incessamment que ne le cherche la raison. Seulement, dans cette poursuite, l'esprit, aussi bien que le cœur, peut prendre le change. Le cœur humain prenant le change, c'est perversion morale. L'esprit humain prenant le change, c'est perversion intellectuelle, vice des sophistes. « La vérité, dit saint Augustin, consiste à

« placer en Dieu ces trois choses : la cause du « monde, le souverain Bien, le point d'appui de la « raison. L'erreur consiste à placer ces trois choses « dans le monde des corps, ou dans l'esprit hu- « main. » On ne saurait rien dire de plus profond. Très-certainement l'histoire entière de la philosophie et de la sophistique est dans ce mot. Seulement saint Augustin ne parle pas ici de l'abîme final où arrive le sophiste quand, isolant de Dieu la raison, il la creuse jusqu'au-dessous d'elle-même pour trouver son principe.

Mais qu'arrive-t-il, quand, loin de s'isoler de Dieu, la raison s'y attache et suit jusqu'au bout sa recherche? « La raison, dit saint Augustin, la « raison parvenant à sa fin, devient vertu[1] ! » Mais quelle vertu? Nous allons le voir.

Il y a une hauteur, selon saint Augustin, où la raison s'arrête. C'est là sa fin.

Ceci est évident pour tout vrai philosophe. « La « science de l'esprit humain, disait Royer-Collard, « aura été portée au plus haut degré de perfection « qu'elle puisse atteindre, quand elle saura dériver « l'ignorance de sa source la plus élevée[2]. »

[1] Ratio perveniens ad finem suum virtus vocatur. *Soliloq.* I, 13.
[2] Œuvres de Reid. t. III, p. 450.

Il y a donc, disons-nous avec saint Augustin, une hauteur où la raison s'arrête : c'est sa fin. Mais, là, elle se continue en quelque autre chose qui n'est plus elle, comme un fleuve, qui se jette dans un autre, ou qui entre dans l'Océan. C'est le point où l'esprit humain se continue dans l'esprit même de Dieu, et s'y soumet. Cette soumission, ou plutôt ce haut degré d'élévation de la raison humaine, soumise à l'esprit même de Dieu, c'est la foi. La foi, telle est la vertu à laquelle s'élève la raison quand elle est parvenue à sa fin. « La foi est « en effet, dit Pascal, la dernière démarche de la « raison. »

Seulement il faut bien s'entendre sur cette capitale vérité dont l'admission ou le rejet décide des destinées du monde et de l'esprit humain.

Voici ce que nous affirmons :

Cette soumission de l'esprit humain à l'esprit de Dieu, n'est pas la destruction de la raison, mais c'est la perfection dernière de la raison.

La raison, dit saint Thomas d'Aquin, le plus exact des philosophes comme le plus grand des théologiens, la raison est capable d'une double perfection, savoir : sa perfection propre et naturelle résultant de ses propres principes et de ses propres forces, et la perfection qu'elle emprunte

de son union et de sa soumission à l'esprit de Dieu même; principe plus haut et plus grand qu'elle. C'est là sa perfection dernière, surnaturelle : c'est l'esprit humain greffé de l'esprit de Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi. La raison porte alors des fruits qu'elle ne pouvait porter, et comme le dit la poésie, répétant ce que dit la nature :

« Elle admire ces fruits qui ne sont pas les siens. »

« Miraturque novas frondes et non sua poma. »

Ces fruits sont ceux de l'esprit de Dieu, devenu principe directement fécondateur de la raison humaine, qui n'en conserve pas moins ses principes propres.

Loin de diminuer la raison, l'introduction du principe supérieur l'élève à une incomparable grandeur, en vivifie les forces propres, et augmente la fécondité de son naturel principe.

Il en est, en un sens, de cette alliance comme de l'alliance divine dont parle saint Thomas d'Aquin, lorsqu'il dit : « La science divine, dans l'âme du « Christ, n'éteignait pas la science humaine, mais « la rendait plus lumineuse [1]. »

[1] Et hoc modo lumen scientiæ non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiæ divinæ. 3ª. q. IX, art. 1.

C'est cette alliance dont un esprit saintement clairvoyant parlait ainsi au commencement du XVIIe siècle : « Il y a trois espèces de sciences : la « science purement divine, la science purement « humaine, et *la science à la fois divine et hu-* « *maine, qui est proprement la vraie science des* « *chrétiens*[1]. »

C'est cette alliance qu'a cherchée en effet le génie du XVIIe siècle, père des sciences. Commencée par ces grands hommes, qui étaient tous, et à la fois, théologiens, philosophes et savants, depuis Kepler jusqu'à Leibniz, en passant par Pascal, Descartes, Malebranche, Bossuet et Fénelon, cette alliance sacrée de toutes les directions de l'esprit entre elles et de l'esprit humain avec l'esprit de Dieu, a produit la grandeur et la fécondité créatrice de cette époque, la plus lumineuse de l'histoire. Mais cette lumière incomparable, depuis la rupture du lien, nous n'avons su que la diminuer, et, la plupart d'entre nous ne savent même plus l'apercevoir.

De sorte que, quand la raison humaine se rattache à Dieu par la foi, — l'histoire le montre, — outre les nouvelles et sublimes données qui surviennent, ses forces naturelles grandissent, ses

[1] Olier.

principes propres donnent leurs fruits naturels les plus rares, mêlés aux fruits divins. Quand au contraire la raison rompt l'alliance toujours offerte à tout esprit, dans tous les temps, ce refus, ce retour sur elle seule, cet isolement et cette négation sacrilége exténuent même ses forces naturelles et la conduisent, de négation en négation, à se nier elle-même, suicide intellectuel qui se nomme Sophistique.

Considérez le grand et merveilleux symbole, trop peu compris et trop peu médité, que nous présente le XVIIe siècle, dans cette dernière scène, où l'homme voulut repousser Dieu pour ne plus adorer que lui-même et sa propre raison !

Qu'a-t-on donc fait quand on a prétendu placer la raison humaine sur l'autel, afin de l'adorer toute seule?

L'histoire parle. On a mis sur l'autel une prostituée nue.

C'est-à-dire qu'on a mis sur l'autel la raison unie à la fange, la raison étouffée dans la chair et le sang.

Et qu'avait-on chassé de cet autel pour y placer l'infâme déesse?

Écoutez bien !

On en avait chassé la raison humaine, mais la raison humaine unie à Dieu.

On ne savait pas, on ne sait pas encore que la raison humaine se trouve sur l'autel catholique.

Qu'y a-t-il donc sur l'autel catholique si ce n'est Jésus-Christ? Et qu'est-ce que Jésus-Christ, si ce n'est Dieu uni à l'homme? « Le Verbe divin, dit « notre dogme, a pris, en s'incarnant, une âme « humaine, *une âme humaine douée de raison.* »

Je répète la formule authentique dans la langue de l'Église : « Verbum divinum animam humanam, « *eamque rationis participem,* assumpsit. »

Donc, selon notre dogme, la raison humaine, en présence réelle, était déjà sur l'autel catholique; elle y était unie à Dieu. On l'en chasse, pour y mettre la raison humaine prostituée et traînée dans la boue. On chasse du saint autel la raison la plus haute, la raison de Jésus, la raison humaine de l'Homme-Dieu, et on y met la raison éteinte d'une impudique. On avait le choix de l'alliance : la raison unie à la fange ou la raison unie à Dieu. On a choisi.

Nous ne nous en tiendrons pas à ce choix. Nous rejetterons ce que nous avons pris, et reprendrons ce que nous avons rejeté.

Bientôt, j'espère, la plupart d'entre nous com-

prendront ce qui a été dit avec tant de bonheur et de fermeté dans une allocution devenue célèbre : « La grande question, la question suprême qui « préoccupe aujourd'hui les esprits, c'est la ques- « tion posée entre ceux qui reconnaissent et ceux « qui ne reconnaissent pas un *ordre surnaturel,* « *certain et souverain*... Il faut, pour notre salut « présent et futur, que la foi dans l'ordre surna- « turel, la soumission à l'ordre surnaturel, ren- « trent dans le monde et dans l'âme humaine, dans « les grands esprits comme dans les esprits sim- « ples, dans les régions les plus élevées comme « dans les plus humbles. »

Oui, il faut pour notre salut, présent et futur, la foi dans l'ordre surnaturel.

A ce prix, la raison peut reprendre ses droits parmi nous; l'esprit peut être relevé et sauvé. A ce prix, nous pouvons encore voir s'accomplir quelque chose du grand mot de Leibniz : « Espè- « rons qu'un temps viendra où les hommes se « mettront plus à la raison qu'ils n'ont faits jus- « qu'ici ! » Soutenus de Dieu, et vivant de foi, bien plus d'hommes parviendraient à dégager un peu leur âme et leur raison de cette masse de chair, et à vivre, pendant toute une carrière, de l'unique amour de la justice et de la vérité; plus

d'hommes s'empareraient, avec conscience et avec puissance, des lettres, des sciences, de la philosophie, comme d'instruments sacrés, pour le bien de l'humanité, pour l'accroissement de la lumière, de la sagesse et de la dignité parmi les hommes, pour le progrès du monde vers Dieu.

Digitized by Google

DE LA

CONNAISSANCE DE DIEU.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

EXPOSITION.

« La sagesse, dit Bossuet, consiste à connaître « Dieu, et à se connaître soi-même[1]. » Ces paroles sont, en abrégé, la vraie définition de la Philosophie.

Elles signifient d'abord, que la Philosophie est la recherche de la sagesse, c'est-à-dire la recherche, à la fois théorique et pratique, du bien et de la vérité. Elles posent que la Philosophie n'est pas cette con-

[1] *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.* Début.

Digitized by Google

naissance abstraite et purement spéculative dont Bossuet encore dit ailleurs: « Malheur à la con-« naissance stérile qui ne se tourne pas à aimer, et « se trahit elle-même! »

Ces paroles en outre limitent l'objet de la Philosophie : cet objet, c'est Dieu et l'homme; c'est l'homme cherchant, par l'intelligence et la volonté, le bien et la vérité, qui sont Dieu.

D'autre part, cette définition ne sépare pas ce qui ne saurait l'être, et n'exclut pas de la Philosophie la connaissance des corps et du monde visible. Car, dit Bossuet, « pour connaître l'homme il faut savoir « qu'il est composé de deux parties, qui sont l'âme « et le corps. » Par où l'on voit que la Philosophie traite aussi de la nature visible et corporelle surtout dans son rapport à l'âme et à Dieu.

De sorte que les parties de la Philosophie sont :

I. La connaissance de Dieu (Théodicée).

II. La connaissance de l'ame, considérée dans ses rapports avec Dieu et avec le corps (Psychologie).

III. La logique, qui est un développement de la psychologie, et qui étudie l'âme dans son intelligence, et les lois de cette intelligence.

IV. La morale, qui est un autre développement de la psychologie, et qui étudie l'âme dans sa volonté, et les lois de cette volonté.

Nous exposerons successivement ces différentes parties de la Philosophie. Nous commencerons par la Théodicée.

Cet ordre est celui de Descartes, de Fénelon, de Malebranche, de saint Thomas d'Aquin. Bossuet a suivi l'ordre inverse. Mais nous préférons commencer par la Théodicée, parce qu'à nos yeux la Théodicée implique toute la philosophie. Elle en présente l'ensemble, l'unité; elle en renferme toutes les racines. Tout en sort. C'est donc le point de départ.

De plus, la Théodicée, qui est la partie la plus élevée, la plus profonde de la philosophie, en est aussi la plus facile. Les idées d'infini, de perfection, comme le remarquent Descartes, Bossuet, et la plupart des philosophes, sont les premiers que la raison nous montre lorsqu'elle s'éveille, ce qui veut dire que la raison nous pousse à Dieu d'abord. C'est la marche de la nature, en même temps que c'est l'ordre absolu des vérités, prises en elles-mêmes.

Mais, par Théodicée, il ne faut pas entendre seulement la science de Dieu, il faut entendre aussi très-particulièrement la science de l'esprit humain s'élevant à Dieu.

La Théodicée est la science de cet admirable

procédé de la raison qui monte à Dieu, et s'élève à connaître et à démontrer l'existence, la nature, les attributs de Dieu.

De ce point de vue on comprendra plus tard comment la Théodicée implique toute la philosophie dans une question unique, savoir : la démonstration de l'existence de Dieu et de ses attributs; question que les lecteurs de cet ouvrage ne trouveront, je l'espère, ni banale, ni stérile, et dans laquelle il faut entrer immédiatement.

I.

Est-il possible de démontrer l'existence de Dieu? Est-ce nécessaire? La vérité de l'existence de Dieu n'est-elle pas évidente par elle-même, indémontrable comme un axiome? Peut-il y avoir des athées?

Il semble d'abord que cette proposition : *Dieu est*, n'est autre chose qu'une proposition identique comme celle-ci : L'*Être est*. Et il en est réellement ainsi pour qui connaît le sens du mot Dieu, puisque ce mot veut dire Celui qui est. Cette proposition est donc de celles qui sont manifestes dès que les termes en sont connus. Ses termes impliquent sa vérité, car le sujet et l'attribut sont identiques, et

elle porte sa certitude en elle-même, comme celle-ci : Le tout est plus grand que sa partie.

Mais tous les hommes ne connaissant pas le sens du mot Dieu, tous ne comprenant pas que Dieu est précisément Celui qui est, la vérité de l'existence de Dieu n'est pas évidente pour tous, et elle demande à être démontrée à partir des notions communes. La proposition qui l'affirme est identique, mais son identité n'est pas visible à tous les yeux [1].

Et de fait il y a des athées. L'athéisme, théorique et pratique, est un vice profond, ou plutôt le vice radical du cœur et de l'esprit humain. Aucun siècle n'en a été pur. Le nôtre en est plus infecté qu'on ne pense. L'athéisme pratique y est visible à tous les yeux, et l'athéisme philosophique s'y déploie sous la forme de panthéisme. Bien plus, l'athéisme formel, précis, avoué, déclaré, a son école ; et cette école d'athéisme nouveau, plus scientifique que l'athéisme ancien, s'élève sur une base qu'elle appelle *la science moderne*.

[1] C'est ainsi que saint Thomas d'Aquin l'entendait : « Dico ergo » quod hæc propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est : » quia prædicatum est idem cum subjecto. Sed quia nos non scimus » de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari » per ea quæ sunt magis nota quoad nos. » Iª. q, II, art. 1.

Il n'est pas difficile, à la vérité, de faire justice de cette prétendue science moderne. Nous prouverons, en lieu convenable, qu'elle n'est pas autre chose que le vice radical du cœur et de l'esprit humain mis en doctrine, et que son apparence scientifique lui vient de ce qu'elle applique, mais à rebours, la vraie méthode, le procédé fondamental de la raison.

Mais d'abord nous affirmons que l'existence de Dieu peut être démontrée rigoureusement, et qu'il n'y a pas de théorème de géométrie plus certain. C'est, du reste, l'opinion de Descartes aussi bien que celle de Leibniz.

Nous traiterons ce point qui implique toute la métaphysique, toute la morale, toute la logique, et toute la théorie de la méthode, avec l'étendue que mérite cette question principale de la philosophie, dont elle est le fondement et le sommaire.

II.

Et d'abord, s'il y a de vraies preuves de l'existence de Dieu, ces preuves doivent être à la portée de tous les hommes. Car la lumière de Dieu éclaire et devait éclairer tout homme venant en ce monde.

Donc, pour trouver les preuves utiles de l'existence de Dieu, il en faut chercher l'origine et la réalité dans quelque opération vulgaire et quotidienne de l'esprit humain ; et, cette opération sublime et simple étant trouvée, il suffira de la décrire, et de la traduire en langue philosophique.

Ensuite on démontrera sa valeur scientifique.

Or, cette opération vulgaire et quotidienne de l'âme humaine, esprit et cœur, intelligence et volonté, n'est autre chose que le fait universel de la *prière ;* et j'entends, en philosophie, par prière ce que précise Descartes, quand il dit : « Je sens que je suis « un être borné, qui tends et qui aspire sans cesse « à quelque chose de meilleur et de plus grand « que je ne suis. » La prière c'est le mouvement de l'âme du fini vers l'infini.

Le mépris de la réalité présente, si naturel à l'homme, l'attente de l'avenir idéal, si habituelle à l'âme, l'instinct du merveilleux et le pressentiment de l'infini, sont la source de cette opération sublime et simple qui démontre Dieu.

Qui ne le sait ! l'âme de l'homme, surtout lorsqu'elle est élevée, pure, dans sa séve et sa jeunesse, conçoit et désire sans limites toutes les beautés et tous les biens dont elle aperçoit quelque trace. On efface toutes les bornes, toutes les limites, toutes

les imperfections. On conçoit l'être dans toute sa plénitude : on conçoit l'amour éternel, le bonheur sans vicissitudes, la vérité sans ombres, la volonté plus forte que tout obstacle, la force se jouant de l'espace et du temps, et des merveilles, des créations subites réalisées par une parole, par un geste, par un souhait. Tous ces pressentiments du cœur de l'homme, tous ces rêves dorés de l'enfance, tous ces enivrements du nectar idéal, impliquent une méthode vraie et rigoureusement scientifique. Analysées par la raison, cette poésie, cette foi, contiennent la démonstration rigoureuse de l'existence de Dieu et de ses attributs.

De fait, c'est là le procédé poétique et vulgaire qui, sous la donnée de l'enseignement et de la tradition, élève la plupart des hommes à la connaissance de Dieu. Le spectacle du monde, la conscience de la vie, la vue des êtres finis et des beautés créées, quand le cœur et l'imagination s'en emparent pour les grandir et les pousser à l'infini, par l'effacement du mal, des bornes et des limites, cet élan de l'âme vers l'infini à partir du fini, voilà ce qui donne aux hommes l'idée de Dieu, la connaissance et l'amour naturels de Dieu.

Et cet élan intellectuel et moral, dont est capable toute âme humaine, est l'acte et le procédé

fondamental de la vie raisonnable et de la vie morale. Nous disons que l'acte et le procédé fondamental de la vie raisonnable et morale consistent, comme s'exprime Bossuet, à passer, sans nul circuit de raisonnement, quoique par un très-légitime élan de la raison, du fini à l'infini, de l'être fini réel, qu'on est, qu'on voit, qu'on touche actuellement, à l'Être infini, réellement et actuellement existant, qu'implique et que suppose l'existence du fini.

Et tandis que les simples, les ignorants, les humbles et les petits exécutent, par une méthode tout instinctive et poétique, ce mouvement essentiel et principal de la raison, il se trouve que cette naturelle opération de l'âme est le fond de la plus scientifique des méthodes, et que toutes les démonstrations de l'existence de Dieu, données par les vrais philosophes de tous les temps, résumées, précisées par le XVIIe siècle, ne sont que la traduction philosophique du procédé vulgaire que tous les hommes emploient.

C'est ce que nous allons montrer par l'énumération et l'analyse de ces diverses démonstrations, dont nous résumerons ensuite toute la substance, et dont nous prouverons l'infaillible rigueur.

III.

Mais, avant d'entrer dans le détail, et d'étudier ces preuves une à une, en rapportant chacune à son auteur, nous allons exposer, sans développement, la nature et les conditions de la preuve complète, essentielle, à laquelle se ramènent plus ou moins clairement toutes les autres, selon qu'elles sont plus ou moins explicites, solides et lumineuses. — Ce que nous allons affirmer ici simplement sera développé et démontré par toute la suite de cet ouvrage.

Il faut savoir que la raison a deux procédés aussi rigoureux l'un que l'autre, le *syllogisme* et l'*induction*. Le syllogisme est assez connu, mais l'induction n'est pas ce vague procédé que l'on pense : c'est un procédé précis ; c'est le procédé principal de la raison, qui a été pratiqué de tout temps par tous les grands esprits aussi bien que par les plus humbles, mais qui n'a été encore suffisamment analysé par aucun. Nous essaierons en logique cette analyse.

Ces deux procédés peuvent encore se nommer procédé *syllogistique* et procédé *dialectique*. Ils répondent à ce que Leibniz appelait *logique de*

Digitized by Google

déduction et *logique d'invention*, ou *partie analytique*, et *partie inventive* de la Logique[1]. Ils répondent aux deux natures d'esprits qui se rencontrent parmi les hommes, et que l'on peut représenter par Aristote et par Platon. Aristote les a nommés *syllogisme* et *induction ;* Platon les nomme *syllogisme* et *dialectique*. Le mérite du XVIIe siècle a été de mettre en évidence la rigueur vraiment mathématique du second procédé, *en le mettant en usage effectivement*, comme le dit Leibniz[2] ; ce qui s'est fait par les travaux de Descartes, de Malebranche et de Fénélon, et par la grande découverte de Leibniz, l'invention du calcul infinitésimal : invention admirable qui consiste précisément à introduire en mathématiques le procédé principal de la raison.

Ce procédé qui, en géométrie, s'élève à l'infini mathématique, s'élève aussi, en métaphysique, à l'Être infini qui est Dieu. Rigoureux comme la géométrie, il est en outre de beaucoup le plus simple et le plus rapide des deux procédés de la raison. Sa simplicité même et sa rapidité en ont jusqu'ici empêché l'analyse complète.

Il consiste, étant donné par l'expérience un degré quelconque d'être, de beauté, de perfection, — ce

[1] T. II, p. 350. — [2] *Nouv. Essais*, liv. IV, ch. III, § 19.

qui est toujours donné dès qu'on est, qu'on voit, qu'on pense, — il consiste, disons-nous, à effacer immédiatement, par la pensée, les limites de l'être borné et des qualités imparfaites qu'on possède ou qu'on voit, pour affirmer, sans autre intermédiaire, l'existence infinie de l'Être et de ses perfections correspondantes à celles qu'on voit.

Assurément le procédé est simple; chacun peut l'employer, et les moindres esprits, sur certains points, y vont aussi vite que les autres; mais il est rigoureux. C'est ce qui est aujourd'hui démontré par les travaux du XVIIe siècle, analysés et comparés.

Ce procédé n'est pas seulement applicable à la démonstration de l'existence de Dieu, mais il monte, en toute chose, aux principes, aux idées; et, comme l'ont dit plusieurs philosophes qui seront cités en leur lieu, c'est un procédé universel d'invention.

Absolument distinct du syllogisme, il est tout aussi rigoureux; seul il donne les majeures qu'emploie le syllogisme.

Ce procédé, tout comme le syllogisme, peut s'appuyer, ou sur une abstraction, ou sur un fait, sur une idée ou une réalité, sur une conception *a priori*, vraie ou fausse, ou sur une expérience.

Si le syllogisme s'appuie sur un simple possible, qui n'est pas, sur une chimère, ou bien sur une

contradiction, qui ne peut être, ses déductions seront de la nature du principe; il déduira une série de possibles qui ne sont pas, ou bien une série de chimères, ou bien une série de contradictoires, tôt ou tard terminée par l'absurde explicite, c'est-à-dire par la contradiction mise en évidence. Mais, s'il s'appuie sur une donnée réelle tirée de la nature des choses, comme par exemple sur la loi de Newton, toutes les déductions qu'il en tire sont vraies, réelles et existantes dans la nature des choses.

Or, il en est exactement de même pour l'autre procédé. Qu'on prenne pour point de départ un pur possible qui n'est pas, ou bien un énoncé contradictoire, ou bien encore, comme le dit Descartes, *une conception venant du néant,* qui n'est pas et ne peut pas être, l'affirmation obtenue par le procédé dialectique sera une simple possibilité, ou une chimère, ou une contradiction. Mais s'il s'appuie sur une donnée expérimentale, sur une réalité, sur quelque qualité réelle et positive existant dans les choses, alors ses résultats seront aussi réels que le point de départ, aussi réels que ceux du syllogisme. Si, par exemple, il s'appuyait, comme dans certaines théories allemandes, sur l'*idée du non-être,* il affirmerait, comme le font

les Allemands, *un non-être absolu* et toutes les absurdités qui en sortent; il n'obtiendrait ainsi évidemment qu'une chimère et un monstre; mais, s'il s'appuie sur quelque conception de l'être, conception qui évidemment est possible, il affirme un Être infini comme possible; s'il y joint, de plus, l'expérience d'un être réel quelconque actuellement existant, il conclut à l'Être infini, non plus seulement comme possible, mais comme réellement et actuellement existant.

Et ces affirmations, qui passent du réel fini au réel infini, sont toujours vraies, parce qu'en métaphysique comme en géométrie, tout fini positif a son infini correspondant. On peut toujours affirmer infiniment l'existence de toute qualité réelle et positive, mais finie, qu'on voit. L'affirmation est toujours vraie, en Dieu. C'est parce qu'en métaphysique comme en géométrie, ainsi que l'observe Leibniz[1], *les règles du fini réussissent toujours dans l'infini, et réciproquement.*

Mais si, de fait, le procédé, en lui-même, est vrai, de fait encore, tous ne l'exécutent pas toujours. De même que tout esprit ne déduit pas toujours les conséquences des principes qu'il connaît, de même

[1] Lettre à Varignon.

tout esprit ne s'élève pas toujours de tout fini à l'infini correspondant, ou de tout phénomène aux idées, ou de toute créature à Dieu. De même qu'il y a des esprits sans mouvement *syllogistique*, de même il y a des esprits dénués d'élan *dialectique*. Il y a des intelligences qui n'ont ni l'un ni l'autre, ni déduction, ni invention. Toutes ont nécessairement la déduction quand on les pousse. Il y a une contrainte logique, qui peut forcer un homme quelconque à voir une conséquence dans un principe; mais tous, on le comprend, n'ont pas nécessairement l'invention; tous n'ont pas l'élan dialectique : il n'y a pas de contrainte intellectuelle possible sur ce point. L'intelligence peut perdre ou retrouver sa force d'élan vers l'infini. Cela dépend du ressort de l'âme et de la liberté morale, cet élan étant à la fois et indissolublement intellectuel et moral, et ne pouvant être qu'un mouvement de totalité de l'âme humaine. Le mouvement intellectuel vers l'infini est toujours vrai, toujours possible, dès que l'homme est doué de raison; mais, de fait, il ne s'exécute pas, dans l'âme, sans le mouvement moral correspondant. Voilà pourquoi les âmes malades ne l'opèrent point, lors même que la parole d'autrui l'affirme et l'exécute en leur présence Une déduction, présentée du dehors, ne

se comprend pas toujours par un esprit peu développé ; mais un autre moment, un moment d'attention la lui fera comprendre. Le passage dialectique du fini à l'infini se méconnaît plus fréquemment encore par les esprits malades ou faibles. Un moment de plus vive attention ne suffit pas : il faut une guérison et un changement moral.

Ce fait, trop peu remarqué, est capital. Il touche au lien et au rapport de la logique et de la morale, de l'intelligence et de la volonté, de la raison et de la liberté. Il y a entre la raison et la liberté un lien, cela n'est pas contestable : il y a des jugements qui sont libres. Telle école philosophique admet que tout jugement est libre : c'est évidemment une erreur ; car en quoi la déduction pourrait-elle être libre ? Une conclusion syllogistique est nécessaire lorsque les principes sont donnés. Mais il est faux cependant que tout jugement vrai soit nécessaire. Le mouvement dialectique du fini à l'infini, et le jugement qui en sort est à la fois vrai et libre, et quoique toujours vrai, ne s'exécute jamais que dans des conditions qui dépendent de la liberté. La condition morale première de l'existence de ces jugements dialectiques qui vont de tout fini à l'infini, c'est ce qu'on doit nommer le *sens de l'infini*, ce sens divin qui est toujours donné, qui est l'at-

trait universel du souverain Bien ou de l'infini sur toute âme. Puis, selon la correspondance libre de chaque âme à cet attrait de l'infini, elle porte, ou elle ne porte pas, le jugement vrai qui va de tout fini à l'infini. Elle peut même, — comme toute l'histoire de la philosophie, surtout de la philosophie allemande contemporaine, le prouve, — porter le jugement faux qui va de tout fini, en sens contraire de l'infini, vers le néant.

La démonstration de l'existence de Dieu résulte donc de l'un des deux procédés essentiels de la raison; mais, dans le fait, s'exécute librement, moralement, en même temps que rationnellement.

Ceci sort tout à fait, j'en conviens, de nos mauvaises habitudes logiques, qui supposent une séparation absolue entre la logique et la morale. Mais cette supposition gratuite, je dirai même étrange, puisqu'elle admet que l'intelligence et la volonté, deux facultés d'une même âme simple, n'ont pas de racine commune où elles se touchent, cette supposition est aussi fausse qu'elle est étrange. Elle a été, elle est encore l'un des écueils de la philosophie. Il est incontestable que, comme il faut un certain état intellectuel, et non pas seulement un état, mais un acte, un acte volontaire, l'attention, pour exécuter l'un des mouvements de la raison

pour faire ou pour comprendre le syllogisme, il faut de même en outre un certain état moral, qu'on peut appeler le *sens droit*, et un acte volontaire et moral, pour comprendre ou exécuter l'autre mouvement de la raison. Le *sens droit*, qui est du reste même chose que le *sens divin*, est cette raison cachée dont parle Pascal, lorsqu'il dit : « Le cœur a ses « raisons que la raison ne connaît pas. » C'est cette raison cachée que n'a pas l'insensé quand il dit dans son cœur : Dieu n'est pas.

Telle est donc la nature, telles sont les conditions de la vraie preuve de l'existence de Dieu.

En résumé, la vraie preuve de l'existence de Dieu n'est autre chose que l'usage même de l'un des deux procédés de la raison, le principal, celui qui donne les majeures, et qui constitue *la logique d'invention*.

Toute application de ce procédé implique la preuve de l'existence de Dieu.

Il faut le répéter, ce procédé consiste, en partant de tout être fini et de toute qualité finie, à affirmer, par la suppression des limites du fini, l'Être infini, ou les perfections infinies correspondantes au fini que l'on voit.

Et cette affimation est toujours vraie, par ce principe énoncé par Leibniz, que *les règles du fini*

réussissent dans l'infini, et réciproquement, en d'autres termes, que le fini est une image de l'infini. Ce qui tient, comme l'observe encore Leibniz [1], à ce que tout est gouverné de Dieu, lequel gouverne tout conformément à lui-même.

Ce procédé est aussi certain que la géométrie à laquelle il s'applique d'ailleurs. Le calcul infinitésimal est cette application.

D'un autre côté, par le fait, jamais ce procédé ne s'exécute explicitement et n'atteint Dieu, que par un acte simultané d'intelligence et de volonté, de raison et de liberté.

Son ressort dans l'âme est le *sens divin*, le sens de l'infini, ou, si l'on veut, l'inévitable attrait du souverain Bien dans chaque âme. Mais ce ressort, donné à tous, agit ou se relâche, ou même retourne sa direction, selon l'état moral de l'âme.

Nous croyons avoir démontré tout ceci par l'ensemble de cet ouvrage, de telle manière que ce seront là désormais des vérités acquises à la philosophie.

On nous le contestera d'abord; mais, comme ce sera sans succès, je l'espère, on se tournera bientôt à dire que ces choses ont été connues de

[1] Lettre à Varignon (la fin).

tout temps, surtout au XVIIe siècle, et qu'il n'y a en tout cela rien de nouveau. Nous nous empresserons d'en convenir, ne nous réservant que l'honneur d'avoir mis en une plus vive lumière ce point central de la philosophie, où aboutissent tous ses rayons.

Cela posé, entrons dans le détail, et passons à l'étude historique des preuves de l'existence de Dieu.

Nous donnerons à cette question le plus grand développement. Nous étudierons successivement la Théodicée de Platon, celle d'Aristote, celle de saint Augustin, celle de saint Anselme, et celle de saint Thomas d'Aquin ; puis la Théodicée du XVIIe siècle, où nous distinguerons Descartes, Pascal, Malebranche, Fénelon, Bossuet, Leibniz, et les auteurs de deux Théodicées latines, inconnues même du public instruit, qui sont les deux plus belles et les deux plus complètes qui aient jamais été écrites dans aucun siècle.

Nous nous arrêterons d'autant plus volontiers à cette étude, que ce sera en même temps une étude de l'histoire et de la philosophie.

L'histoire des philosophes qui viennent d'être cités est à peu près l'histoire entière de la philosophie. Or, on connaît un philosophe par sa

Théodicée. La Théodicée d'un auteur renferme sa méthode, implique sa logique, sa morale est sa métaphysique et sa théorie des idées, donc, aussi, sa psychologie. En ce sens la philosophie est tout entière dans la Théodicée.

Donc, en traitant successivement de la Théodicée de tous les grands esprits, nous donnons à la fois un abrégé de philosophie et une histoire sommaire de la philosophie.

Digitized by Google

CHAPITRE II.

THÉODICÉE DE PLATON.

I.

L'ordre chronologique nous présente Platon le premier : c'est un bonheur. De tous les hommes qui ont parlé de Dieu avant l'ère chrétienne, c'est le plus grand. On l'a nommé divin ; Bossuet l'appelle ainsi, et ce nom le caractérise parmi les philosophes. De plus, Platon représente spécialement l'un des deux procédés de la raison humaine, le principal, celui qui monte à Dieu [1]. Si Aristote a

[1] Il faut lire, à ce sujet, la remarquable thèse de M. Janet, sur *la dialectique Platonicienne*. Ce lumineux travail, trop peu connu, devrait être l'une des premières lectures de quiconque s'occupe de Platon.

Digitized by Google

été le législateur immortel et complet de l'autre procédé, Platon, sans formellement poser les lois de celui qui a fait sa gloire, lois qui ne peuvent être précisées que depuis le XVIIe siècle, Platon du moins les a toutes indiquées, et a donné, en outre, le plus bel exemple de leur application qu'ait produit la raison humaine dans l'ancien monde.

Cette gloire revenait à l'École de Socrate. Voici pourquoi.

C'est que l'élan de la raison vers l'infini réel, élan qui est le procédé principal dont nous parlons, et qui donne la démonstration de l'existence de Dieu, ne s'exécute, de fait, qu'à la suite d'une condition morale, sous l'impulsion de ce *ressort,* comme parle Bossuet, qui est le *sens divin,* ou, si l'on veut, l'*attrait du désirable et de l'intelligible,* comme s'exprime Aristote.

Or, l'École socratique et platonicienne est de toutes les écoles anciennes la plus morale, et celle qui a le mieux connu, compris, décrit, l'attrait réel du souverain Bien dans les âmes.

Socrate est en effet, comme l'en accusent fort à propos les sophistes modernes, le fondateur de la philosophie morale. Sa doctrine, comme on l'a fort bien dit, n'est presque qu'une théorie de la vertu, « et n'a pour but, selon les meilleurs juges,

« dit Thomassin, que de purifier nos amours par « la morale[1]. » Platon prétendait donc, et c'était là le cœur de son système, s'appuyer en effet sur cet amour du bien et sur cette condition morale, sans laquelle la raison n'applique pas le procédé dialectique qui s'élève à Dieu. Pour lui, le principe de toutes choses, c'était le Bien; il savait que le Bien est père de la lumière; que le mouvement de l'esprit qui monte à Dieu s'appuie sur les forces de l'amour; que ce procédé, qu'il nomme si admirablement le *mouvement des ailes de l'âme*, implique une condition morale, un élan d'amour vers Dieu; et que l'âme ne développe ses ailes que par la vertu.

Voilà pourquoi Platon a connu et pratiqué plus qu'aucun autre, dans l'antiquité, le procédé principal de la raison. Voilà pourquoi il a connu et démontré l'existence du vrai Dieu.

Platon savait que la raison a deux procédés, non pas un seul.

Il savait que le plus puissant de ces deux procédés, tout aussi rigoureux que l'autre, est la vérité

[1] Juxta sinceriores ejus instituti interpretes, tota philosophia eo pertinet, ut amores per Ethicam purget. (Thomassin, *Dogm. Theol.*, t. II, cap. X, n. 11.)

scientifique dont la poésie est l'image. C'est même pour cela qu'il était poëte, par réflexion autant que par nature, comme tous les philosophes qui ont spécialement employé le procédé principal de la raison. Il comprenait que les très-belles métaphores sont vraies, parce qu'elles impliquent la vérité de la méthode dialectique, et que cette forme principale de la pensée philosophique, dans son élan, est, comme la poésie elle-même, simple, facile et populaire. Platon savait surtout,— il le répète sans cesse,— que la sensualité, les passions, sont, dans l'âme, l'obstacle à la lumière, et qu'il faut vaincre cet obstacle pour s'élever à la vérité par la raison. Il savait qu'il y a deux directions libres de l'âme et de son amour, dont l'une conduit l'esprit à l'illusion et à l'erreur, l'autre à la vérité; que la philosophie est, indivisiblement, une œuvre de raison et de liberté, d'intelligence et de volonté, bien plus, une œuvre de sacrifice et de vertu. C'est pour cela qu'il commente sans cesse l'admirable parole socratique : « Philosopher, c'est apprendre à mourir. »

Platon savait enfin qu'il y a trois sphères de l'âme, trois vies dans l'homme, et il le dit aussi nettement que Pascal. Il décrit la plus élevée des trois comme le contact de Dieu à la racine de l'âme;

et ce *divin*[1] dans l'âme, quand on ôte l'obstacle du vice, est la force qui élève la raison vers les vérités éternelles. Il faut le dire, la vraie philosophie est dans Platon, non sans mélange, cela n'est donné qu'aux chrétiens; mais enfin toute la philosophie, tous ses traits essentiels, tous ses éléments fondamentaux s'y rencontrent.

Platon a tous les caractères du vrai génie philosophique; il est, dans l'antiquité, le plus brillant modèle de ces esprits complets, qui, comme on l'a dit excellemment, se servent à la fois de leur raison et de leur cœur, de leur science et de leur poésie, de leurs pieds et de leurs ailes, pour atteindre la vérité. Il lui appartenait donc de donner, dans l'ancien monde, la grande preuve de l'existence de Dieu. Nous allons voir s'il y a réussi.

II.

Rappelons-nous d'abord quelle est la nature du procédé qui donne la vraie démonstration de l'existence de Dieu et de ses attributs.

Étant données les choses visibles qui s'engendrent, qui naissent et meurent, qui passent et

[1] Τὸ θεῖον.

changent, qui pourraient ne pas être, qui sont bornées et imparfaites, l'esprit doit dépasser ces êtres finis et apparents, et s'élever par ces images aux idées éternelles, invisibles, immuables, qui correspondent à ces images. Il faut s'élever de chaque objet fini à l'infini qui lui répond. Nous verrons plus tard, par l'exemple même de la géométrie, que ce n'est pas là un vague mouvement de pensée, mais bien un procédé précis. Ce procédé efface par la pensée les limites de l'être borné et les imperfections des qualités que lui présentent les choses, et il affirme que l'idée formée dans notre esprit par cette suppression des limites et des défauts, cette idée d'Être infini et de perfection infinie, répond à une réalité plus vraie, plus existante que l'objet même que nous touchons et d'où part le raisonnement dialectique. Il affirme que toutes ces suprêmes réalités sont en Dieu et sont Dieu. Tel est, du moins, le devoir de l'esprit sous la lumière de la raison, et, de fait, l'esprit remplit ce devoir toutes les fois que l'obstacle moral qui arrête son élan est levé.

Platon a-t-il complétement compris ce procédé? A-t-il formellement énoncé, a-t-il su que l'ensemble des idées immuables, éternelles, infinies, est en Dieu, est le Verbe de Dieu, qui est Dieu? Plusieurs

le nient; nous croyons qu'il faut l'affirmer avec saint Augustin, Bossuet, Leibniz et Fénelon.

Dans tous les cas, soit que Platon lui-même l'ignore ou le sache, et je crois qu'il l'a su, son procédé dialectique aboutit en effet à Dieu, à l'infini. C'est la nature et la loi du procédé. Platon a réellement fait de la raison ce souverain usage qui consiste à passer par un élan simple, en même temps que savant et méthodique, de tout à Dieu, du fini, du variable, du contingent, à l'infini, à l'immuable, au nécessaire.

Qu'on en juge par le court exposé qui va suivre, et que nous vérifierons ensuite par les textes.

Il y a d'abord dans l'âme un don de Dieu, qui résulte du contact de Dieu, et qui est cette voix, ce génie intérieur donné de Dieu à toutes les âmes. Cet élément divin, ce sens de l'immortel et du divin est, dans la triple vie de l'âme, l'élément essentiel et premier, principe, racine de l'âme. C'est là la force qui vient de Dieu et qui nous porte à Dieu. Or, l'homme ne s'élève pas à Dieu par l'esprit seul, par le raisonnement pris dans ce sens abstrait où l'entendent les sophistes; l'homme ne s'élève à la connaissance de Dieu que *par l'âme tout entière;* par la volonté d'abord, par la pratique du bien, qui dirige l'œil là où il faut regar-

der, puis qui le purifie et le rend capable de voir. La connaissance de Dieu implique un élément moral et libre. Le rôle de la volonté consiste à vaincre les obstacles moraux qui nous empêchent de développer en nous le sens divin, ou qui l'éteignent. Ce sens divin est la condition expérimentale de la connaissance de Dieu.

Telle est la partie morale du procédé qui nous élève à Dieu.

La partie intellectuelle et logique est proprement la *dialectique*. La dialectique est le procédé qui s'élève, à partir de ce monde visible, à l'idée de l'Être même, du Bien même, Être et Bien absolus. Ainsi, la dialectique qui a pour force, pour principe et pour ressort le sens divin, mis en liberté et en acte par la vertu, s'appuie d'ailleurs, dans son élan, sur les données du monde visible, qui *provoquent* l'esprit, autant par ressemblance que par contraste, à la *réminiscence* de l'objet souverain, et bien différent d'eux, dont ils sont les images. La marche dialectique consiste à ne pas s'arrêter, jusqu'à ce qu'on soit parvenu à l'Être même, au souverain Bien qui est. La raison part des choses sensibles, comme point de départ occasionnel et nécessaire, puisque c'est là même qu'est placé l'esprit tout d'abord ; mais ces données sensibles

qui le provoquent à se ressouvenir des choses intelligibles, il les dépasse et s'en détourne, en voyant leur différence d'avec l'intelligible. De ces données il passe aux idées nécessaires qu'implique notre raison, telles que les vérités géométriques qui sont, comme le répète fréquemment Platon avec une profondeur trop peu comprise, les ombres de la lumière de Dieu. De ces ombres elle saura conclure l'existence du soleil.

Montrons tout ceci par les textes.

III.

Et d'abord le plus important des faits philosophiques, ce ressort de la vie raisonnable et morale, que nous nommons le *sens divin*, et qui est la source réelle de la démonstration de l'existence de Dieu, ce fait a été si connu de Socrate et de Platon, et enseigné avec une conviction si pleine, sous forme si concrète, que c'est là même ce qui a produit le malentendu relatif au *démon* de Socrate. Platon explique le sens de ce mot de la manière la plus philosophique, quand il montre que ce démon était la voix de la conscience, l'amour inné de Dieu.

Dans l'Apologie, Platon met ces mots dans la bouche de Socrate : « La cause de tout cela est ce « que vous m'avez souvent entendu dire : il « y a une voix divine qui me parle..... (θεῖόν τι καὶ « δαιμόνιον). Cette voix s'est fait entendre à moi de- « puis mon enfance[1].... » Cette voix est celle « du « Dieu qui m'ordonne de vivre en cherchant la « sagesse et la connaissance de moi-même[2]... Je « dois donc obéir à Dieu plutôt qu'à vous, ô Athé- « niens[3] ! » Il est clair que par *démon* (δαιμόνιον) Socrate entend ici la voix de Dieu.

Cicéron le comprend ainsi lorsqu'il affirme que « le démon de Socrate est *ce quelque chose de divin* qui le retenait, et à quoi il obéissait toujours[4]. »

Socrate mourant a dit : « Marchons par où Dieu « nous conduit ; » et il a obéi jusqu'à la mort à

[1] Τούτου δὲ αἴτιόν ἐστιν, ὃ ὑμεῖς ἐμοῦ πολλάκις ἀκηκόατε πολλαχοῦ λέγοντος, ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται (φωνή).... ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη.... Apol. Socrat. 31, B. — Nous citons l'édition vulgaire.

[2] Apol., 28. — [3] Ibid., 29.

[4] Hoc nimirum est illud quod de Socrate accepimus, quodque ab ipso in libris Socraticorum sæpe dicitur, *esse divinum aliquid* quod *dæmonion* appellat, cui semper ipse paruerit, nunquam impellenti, sæpe revocanti. Cic. *de Divinat.*, I, 54.

cette voix divine. Ce qui suggère à un savant auteur les réflexions suivantes : « Ce dieu était la voix « qui retentissait au fond de son âme, cette lu- « mière qui éclairait son intelligence et lui dictait « ce qu'il avait à faire. C'est ce que l'on connaît « vulgairement sous le nom de démon de So- « crate... Socrate y revient fréquemment comme à « une sorte de directeur spirituel, l'appelant tan- « tôt démon, tantôt dieu. Partout il paraît le pren- « dre au sérieux, surtout ici où il s'en rapporte à « lui pour la vie et pour la mort. Suivant plu- « sieurs, Socrate entendait par là le Dieu véritable. « D'autres sont d'un avis différent[1]. » Saint Justin n'en fait aucun doute ; saint Augustin hésite[2].

Platon, du reste, dans le Timée, l'explique d'une manière qui ne laisse, selon nous, aucune prise à la contradiction. Nous entrerons dans le détail de cette explication, parce qu'elle nous fait sortir de la question incidentelle du démon de Socrate, et nous présente ce que l'on peut appeler le cœur de la dialectique, le centre de la philosophie, de la théologie et de la morale de Platon, le vrai ressort sur lequel le platonisme s'appuie pour dé-

[1] Rohrbacher, *Hist. eccles.*, t. III, p. 258.
[2] *De civitate Dei*, lib. VIII, cap. 14.

montrer l'existence de Dieu, ressort que nous avons nommé le *sens divin*.

Dans la belle conclusion du Timée, Platon s'exprime ainsi : « Nous avons déjà dit qu'il y a dans « l'âme une triple vie dont chacune a son lieu et « ses mouvements distincts... Or, voici ce qu'il « faut savoir touchant la principale de ces trois « vies; c'est qu'elle est le *démon* que Dieu a donné « à chaque homme. Cette partie de l'âme est celle « qui habite, comme on le dit, la région la plus « élevée de nous-mêmes, et qui, par sa parenté cé- « leste, nous élève de la terre, et fait de l'homme « un fruit du ciel plutôt que de la terre : ce qui « est profondément vrai; car en ce point où est « l'*origine même de notre âme,* là le *divin* tient « suspendue à lui notre *racine,* notre principe, et « relève l'homme entier[1]. »

[1] Καθάπερ εἴπομεν πολλάκις ὅτι τρία ψυχῆς τριχῇ ἐν ἡμῖν εἴδη κατῴκισται, τυγχάνει δ' ἕκαστον κινήσεις ἔχον.... Τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους, διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα Θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε, τοῦτο δ δή φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον, ἀλλ' οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες· ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμανὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα.... ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον, ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ μάλα κεκοσμημένον τὸν δαίμονα ξύνοικον ἐν αὑτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι. Timée, 89 et 90.

Rien de plus manifeste : le mot *démon* (δαίμων) signifie précisément le sens divin dans l'âme, ce point par lequel Dieu nous touche, ce point qui est notre racine, notre origine, notre source (πρώτη φύσις, ῥίζα); ce point, comme le dit admirablement Platon, par lequel Dieu nous tient suspendus à lui (τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννύν).

Il résulte clairement de ces textes, que, selon Platon, il y a dans l'homme, non pas trois âmes, comme on le lui fait dire parfois, mais qu'il y a dans l'âme trois régions, trois parties, trois vies, peu importe le mot, dont la plus élevée est, à la racine de l'âme, ce contact de Dieu qui nous suspend à lui et nous élève au ciel, et que c'est cela même que Socrate appelait sa voix divine et son démon [1].

[1] Le malentendu relatif aux trois âmes doit s'éclaircir devant les textes. Nous lisons dans le passage cité du Timée, τρία ψυχῆς εἴδη, et non τρία ψυχῶν εἴδη. Plus bas nous lisons, τοὺς τρεῖς τόπους τῆς ψυχῆς, *les trois régions de l'âme.* Ailleurs, Platon parle des parties de l'âme, μέρη, dont deux surtout sont distinctes, l'une raisonnable, λογιστικόν, νοῦς, qu'il nomme aussi ailleurs, ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον (Timée); l'autre déraisonnable ou concupiscible, ἀλογιστικόν ou ἐπιθυμητικόν, lesquelles sont unies l'une à l'autre par le θυμός ou θυμοειδές (de Rep. IV). Cette distinction revient sans doute à celle des trois facultés, *connaître*, *vouloir*, *sentir*, qu'il établit au même livre de la République. Platon ne croyait pas plus

Cette triple vie distinguée dans l'âme par Platon, répond aux trois mondes dont parle Pascal, le monde des corps, le monde des esprits, et le monde divin, qui est Dieu; triple vie qui nous met en rapport avec la nature par la sensation, avec l'âme par le sens intime, avec Dieu par le sens divin; triple vie de tout temps connue et décrite par les mystiques chrétiens, quand ils disent : « Rentrons du dehors au dedans, et du dedans « montons plus haut[1]; » triple vie que l'un des plus profonds penseurs de ce siècle, Maine de Biran, a retrouvée dans l'âme, par son opiniâtre

à trois âmes que saint Thomas, qui distingue cependant l'âme raisonnable, l'âme sensitive et l'âme végétative.

Du reste, dans Platon, εἶδος est souvent synonyme de μέρος : on y trouve souvent εἶδος καὶ μέρος — εἴδη καὶ μέρη.

Cicéron ne croit pas que Platon admette plusieurs âmes, mais plusieurs sphères de l'âme : *Partes animi, secundum Platonem.*

Pour ce qui est d'Aristote, au *livre des Vertus et des Vices*, au commencement, il dit (édition de Bekker, p. 1249) :

Τριμεροῦς δὲ τῆς ψυχῆς λαμβανομένης κατὰ Πλάτωνα, τοῦ μὲν λογιστικοῦ ἀρετή ἐστιν ἡ φρόνησις, τοῦ δὲ θυμοειδοῦς ἥ τε πραότης καὶ ἡ ἀνδρεία, τοῦ δὲ ἐπιθυμητικοῦ ἥ τε σωφροσύνη καὶ ἡ ἐγκράτεια, ὅλης δὲ τῆς ψυχῆς ἥ τε δικαιοσύνη....

Aristote admet donc ici, comme Platon, ces trois parties de l'âme, et les nomme comme lui, et au livre *de anima*, il n'en soutient pas moins l'unité de l'âme (p. 411).

[1] Ab exterioribus ad interiora; ab interioribus ad superiora.

analyse, malgré les préjugés de son point de départ, qui n'en admettait qu'une.

Et lorsque Platon parle de la plus élevée des trois (κυριώτατον ψυχῆς εἶδος), celle qu'il appelle *divine* (τὸ θεῖον), et ailleurs le *principe immortel de l'âme* (ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον); quand il lui assigne un lieu et une habitation spéciale, à la racine même (ῥίζα), là où Dieu nous suspend à lui (τὸ θεῖον ἀνακρεμαννὺν), là d'où vient la première genèse de l'âme (ἐκεῖθεν ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ), Platon parle alors comme Bossuet, qui, distinguant ce lieu particulier de l'âme, ce sanctuaire intime, s'écrie : « Écoute dans ton fond; écoute à l'endroit où la « vérité se fait entendre, où se recueillent les pures « et simples idées. » Et ailleurs, après avoir dit : « L'âme est donc faite pour Dieu, c'est à lui qu'elle « devait se tenir attachée et comme suspendue par « sa connaissance et son amour, » Bossuet parle « d'un endroit de l'âme si profond et si retiré que « les sens n'en soupçonnent rien, tant il est éloigné « de leur région! »

Tout ceci est encore éclairci dans le premier Alcibiade, lorsqu'il est conseillé au philosophe, pour connaître son âme, de regarder dans ce *lieu de l'âme,* où est surtout la vertu de l'âme, la sagesse, c'est-à-dire l'*élément divin* de l'âme; puis,

dans l'objet même dont cette partie de l'âme est l'image, en Dieu[1]. Car on ne se connaîtrait pas si l'on regardait dans cette partie de l'âme qui n'est que ténèbres et où n'est pas Dieu (εἰς τὸ ἄθεον καὶ σκοτεινόν)[2]. Il faut regarder dans la partie divine, et cette partie de l'âme est à l'âme ce que la pupille est à l'œil, le centre même, le principe, le canal même de la vision[3]. Et c'est en regardant dans ce lieu de l'âme, où est le lumineux et le divin (εἰς τὸ θεῖον καὶ λαμπρόν), que l'âme déploie en elle l'*amour ailé* (ἔρωτα ὑπόπτερον)[4].

Donc, enfin, il est manifeste que, selon Platon, il y a une région de l'âme, un point central de l'âme, qu'il appelle sa racine, son principe, son

[1] Ἆρ' οὖν, καὶ ψυχὴ εἰ μέλλει γνώσεσθαι αὑτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλεπτέον, καὶ μάλιστ' εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετή, σοφία, καὶ εἰς ἄλλο ᾧ τοῦτο τυγχάνει ὅμοιον ὄν. — Ἔχομεν οὖν εἰπεῖν ὅ τι ἐστὶ τῆς ψυχῆς θειότερον ἢ τοῦτο περὶ ὃ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστίν; — Τῷ θείῳ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, καί τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα. Alcib. I. 133, C.

[2] Ἀδίκως δὲ πράττοντες, εἰς τὸ ἄθεον καὶ σκοτεινὸν βλέποντες, ὡς τὰ εἰκότα, ὅμοια τούτοις πράξετε ἀγνοοῦντες ὑμᾶς αὐτούς. Alcib., I. 134, E.

[3] Εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον ἐν ᾧ τυγχάνει ἡ ὀφθαλμοῦ ἀρετή. 133, B. .... Εἰς τὸ θεῖον καὶ λαμπρὸν ὁρῶντες. 134, D.

[4] Alcib. I. 135, E.

origine, et que cette partie est divine, c'est-à-dire qu'il y a en elle un don que Dieu fait à chaque homme, en le touchant en ce point, et en le suspendant à lui.

Qu'on appelle cette donnée divine *génie divin* ou *sens divin*, ou *voix de la conscience*, ou *attrait du souverain bien, attrait du désirable et de l'intelligible, amour inné de la béatitude, idée innée du juste et de l'injuste, loi naturelle gravée au cœur*, quel que soit le nom que l'on donne à ce fait principal et premier de toute philosophie, qui résulte de ce que l'âme n'est et ne vit que parce que Dieu est et la touche; il sera toujours vrai que cette donnée divine, intime à tous les hommes, est le principe et la force qui donne l'impulsion à l'esprit, aussi bien qu'à l'âme tout entière, dans tous ses mouvements vers Dieu.

C'est ce que Platon établit de toutes manières.

Passons à l'usage qu'il faut faire, selon lui, de cette donnée.

IV.

Cette donnée divine est la cause première de tout le mouvement de l'esprit vers Dieu. La cause seconde, c'est le travail de l'homme pour purifier

son âme, et pour ôter ainsi l'obstacle qui s'oppose aux effets de cette force que Dieu nous donne.

« La science, dit Platon, n'est pas ce que s'imaginent quelques-uns, qui annoncent qu'ils vont la donner à un esprit qui ne l'a pas, comme serait de donner la vue à un aveugle. Grande erreur. Il y a en nous-mêmes une force, il y a, dans chaque esprit, un organe par où chacun peut venir à la science. Cet organe, il faut en faire ce qu'on ferait de l'œil, s'il était impossible de le tourner des ténèbres à la lumière autrement qu'avec tout le corps : *il faut retourner notre raison avec notre âme tout entière ;* il faut la *retourner,* des choses qui passent, à l'Être même, et monter, par le regard de l'âme, jusqu'au foyer de la lumière de l'Être que nous nommons le Bien lui-même[1]. Ici l'enseignement doit nous apprendre seulement à diriger l'esprit, et à tourner facilement et efficacement son regard vers la lumière; l'éducation ne donne donc pas la vue; elle s'efforce seulement de tour-

[1] Ὁ δὲ νῦν λόγος σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστῳ δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ ξὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη. Τοῦτο δ' εἶναί φαμεν τἀγαθόν. De Rep., 518, C.

ner où il faut la vue qui existe déjà, mais qui n'est pas tournée dans le vrai sens, et ne regarde pas ce qu'il faut regarder. »

« Il y a, dans l'âme, des qualités que l'on acquiert par l'exercice et l'habitude, comme le corps acquiert certaines forces et certaines habitudes. Mais la raison montre son origine divine, et prouve qu'elle vient de plus haut que nous, en ce qu'elle ne perd jamais sa force, mais devient utile ou nuisible, *selon le sens où nous la dirigeons*[1]. N'avez-vous pas remarqué avec combien de promptitude et de netteté la petite âme des méchants saisit les choses auxquelles elle est tournée, et quelle puissance elle y acquiert? Elle voit très-clair; seulement elle veut tourner sa vue au mal. Mais prenez ces mêmes âmes dès l'enfance, *coupez et retranchez en elles* ce qu'y déposent toutes les passions voisines de la génération; dégagez-les de ces lourdes masses attachées aux plaisirs de la table et aux voluptés du même ordre; ôtez ce poids qui déprime le regard de l'esprit vers tout ce qui est bas. Aussitôt, et dans la même âme, le regard, rendu

[1] Ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι (ἀρετὴ) παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται. De Rep., 518, E.

libre, se tourne vers ce qui est, et y voit clair aussi bien qu'il y voit aujourd'hui dans tout ce qui l'occupe[1]. »

Il faut donc purifier l'âme entière, pour que sa vie et son regard puissent se tourner et s'élever vers sa plus haute région, où est le sens divin. Ceux qui ne se purifient pas, restent dans la plus basse des trois régions de l'âme, s'élèvent de là vers la moyenne, retombent vers la plus basse, et vivent dans cette oscillation entre le concupiscible et l'irascible, sans jamais s'élever jusqu'au lieu de l'âme où est Dieu. « L'homme sans sagesse et « sans vertu[2], toujours livré et comme identifié « à tous ses appétits charnels, tombe nécessaire- « ment dans la basse région, se relève de là vers la

[1] Τοῦτο μέντοι τὸ τῆς τοιαύτης φύσεως εἰ ἐκ παιδὸς εὐθὺς κοπτόμενον περιεκόπη τὰ τῆς γενέσεως συγγενῆ, ὥσπερ μολυβδίδας, αἵ δὴ ἐδωδαῖς τε καὶ τῶν τοιούτων ἡδοναῖς τε καὶ λιχνείς προσφύεις γιγνόμεναι, περὶ τὰ κάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν, ὧν εἰ ἀπαλλαγὲν περιεστρέφετο εἰς τἀληθῆ καὶ ἐκεῖνα ἂν τὸ αὐτὸ τοῦτο τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων ὀξύτατα ἑώρα, ὥσπερ καὶ ἐφ' ἃ νῦν τέτραπται. De Rep., 519, B.

[2] Οἱ ἄρα φρονήσεως καὶ ἀρετῆς ἄπειροι, εὐωχίαις δὲ καὶ τοῖς τοιούτοις ἀεὶ ξυνόντες, κάτω, ὡς ἔοικε, καὶ μέχρι πάλιν πρὸς τὸ μεταξὺ φέρονταί τε καὶ ταύτῃ πλανῶνται διὰ βίου, ὑπερβάντες δὲ τοῦτο πρὸς τὸ ἀληθῶς ἄνω, οὔτε ἀνέβλεψαν πώποτε οὔτε ἠνέχθησαν. De Rep, 586.

« moyenne pour errer ainsi toute sa vie entre les « deux ; mais traverser ces deux régions, pour mon- « ter en effet, soit par le regard, soit par la vie, « vers celle qui est vraiment en haut, c'est ce qu'il « ne fait pas. »

Donc, pour parvenir, par la vie ou par le regard, à cet endroit de l'âme où est le sens divin, source de la connaissance de Dieu, lorsqu'on le développe par la vie et qu'on le sonde par le regard, il faut d'abord vaincre l'obstacle moral.

« Celui qui se livre au double esclavage de la concupiscence et de l'orgueil (ἐπιθυμίας ἢ φιλονεικίας, concupiscible et irascible), celui-là ne peut plus avoir que des pensées mortelles (δόγματα θνήτα)[1]. »

Il faut donc vaincre l'obstacle moral par la vertu, et se livrer à l'impulsion de la force divine qui pousse notre pensée vers l'immortel et le divin.

Citons tout le magnifique passage dans lequel Platon enseigne à l'homme à cultiver en lui le sens divin pour s'élever à l'immortalité, à Dieu, par la pensée comme par la vie, choses que Socrate et Platon ne séparent point.

[1] Tim, 90.

« Celui qui, par l'amour de la vérité, travaille surtout à développer en lui le sens de l'immortel et du divin (γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα), celui-là, nécessairement, atteindra l'immortalité autant que la nature humaine en est capable, et puisqu'il n'a cultivé en lui que le divin (τὸ θεῖον), et qu'il a nourri dans son âme l'esprit divin (δαίμονα) qui y réside, il doit aller à la souveraine félicité. »

« Or, toute vie s'alimente par son aliment propre et par le mouvement qui lui convient. Mais le divin qui est en nous a pour naturels mouvements les pensées et les mouvements universels. Ce sont là les pensées et les mouvements sur lesquels tous les hommes devraient se régler; tous devraient travailler à corriger en eux, par la contemplation de l'harmonie et des mouvements du tout, ces mouvements propres et déréglés que la génération a excités au foyer de notre âme, afin que le contemplateur, devenant semblable à l'objet contemplé, reprît sa primitive nature, et, par cette divine ressemblance, devînt propre à posséder enfin la vie parfaite, que Dieu présente aux hommes et pour le temps présent et pour l'éternité[1]. »

[1] Tim., 90.

Ainsi, Platon pose qu'il y a dans l'âme de tout homme un contact divin, en ce point où notre âme est suspendue à Dieu. Ce point est la racine, le principe, l'origine de notre âme. Des trois vies qui sont en notre âme, celle que Dieu même entretient en ce lieu de l'âme, est manifestement la principale, et doit diriger, relever l'homme entier, vers le divin, vers l'immortel, vers Dieu, par la vie et par la pensée.

Mais, de plus, Platon établit ici ce fait si visible, mais que la psychologie, parmi nous, refuse trop souvent d'observer, le fait du déréglement naturel dans lequel nous naissons. C'est-à-dire qu'à l'élan de ce ressort divin qui travaille à nous élever jusqu'à Dieu, il y a, en réalité, un obstacle.

Cet obstacle, c'est le double vice que Platon nomme *concupiscence* et *colère,* ce qui revient à dire *orgueil* et *sensualité*, double forme de l'égoïsme.

La condition, pour s'élever à Dieu, par la vie ou par la pensée, consiste à vaincre l'obstacle.

L'obstacle vaincu, il s'ensuit aussitôt que l'homme développe en lui le sens de l'immortel et du divin, et arrive à la vérité.

La vérité le mène à l'immortalité et au bonheur.

Digitized by Google

On arrive à ce but en luttant contre le déréglement inné des pensées et des mouvements propres, en s'unissant aux pensées et aux mouvements universels, en contemplant cet universel qui est Dieu, en devenant semblable à Dieu qui donne l'immortalité.

Ainsi, jusqu'à présent nous voyons clairement la marche platonicienne; c'est d'abord une donnée divine en nous, principe, ressort de tout élan vers Dieu. C'est ensuite, du côté de l'homme, la force morale qui brise, par la vertu et par le sacrifice, l'entrave qui arrête cet élan. Ceci est le côté moral du procédé dialectique. Passons à son côté logique.

V.

L'esprit a un point de départ dans toute recherche. Ce point de départ n'est pas toujours un principe de déduction; il s'en faut de beaucoup. Où est placé d'abord l'esprit humain, par conséquent d'où part-il d'ordinaire? Du spectacle de la nature. Il voit ce qui passe, ce qui s'engendre et meurt. Ce n'est certes pas de ce point de départ, pris comme principe de déduction, qu'il tirera par syllogisme la connaissance de Dieu. Mais à l'occasion

de ces choses, il se souvient de Dieu; il émerge, au contraire, hors de ces choses, pour trouver Dieu [1]. Il part assurément du spectacle des choses visibles. « C'est par les sens, non par ailleurs, que « l'on commence; c'est par la vue, le tact ou « par tout autre sens : il n'en peut pas être autre- « ment [2]. » Mais comment toutes ces choses qui passent peuvent-elles nous élever à Dieu? Ce n'est certes pas par leur identité avec Dieu. Est-ce par leur ressemblance à Dieu? Oui, mais c'est tout autant par leur différence et leur contraste avec son éternelle nature. « Nous voyons toutes ces « choses s'efforcer de lui ressembler, mais rester « toujours loin de lui [3]. » Et ces ressemblances et ces contrastes nous donnent également son souvenir [4]. Vous voyez une chose, et vous en comprenez une autre. Que ce soit par ressemblance ou

[1] Φιλοσόφῳ δὲ διὰ τὸ τῆς οὐσίας ἁπτέον εἶναι γενέσεως ἐξαναδύντι. De Rep., VII, 525.

[2] Ἀλλὰ μὲν καὶ τόδε ὁμολογοῦμεν, μὴ ἄλλοθεν αὐτὸ ἐννηνοηκέναι μηδὲ δυνατὸν εἶναι ἐννοῆσαι, ἀλλ' ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἅψασθαι ἢ ἔκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων, ταὐτὸν δὲ πάντα ταῦτα λέγω. Phædo, 75.

[3] Ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτ' εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως. Phædo, 75.

[4] Ἆρ' οὖν οὐ κατὰ πάντα ταῦτα ξυμβαίνει τὴν ἀνάμνησιν εἶναι μὲν ἀφ' ὁμοίων, εἶναι δὲ καὶ ἀπ' ἀνομοίων. Phædo, 74.

par contraste, c'est l'objet vu qui nous donne la réminiscence[1]. Si l'on voit, si l'on entend, si l'on perçoit un objet quelconque par un sens quelconque, et si, en même temps, outre que l'on voit cet objet, on en conçoit un autre dont l'idée n'est point la même, mais vraiment autre, ne faut-il pas dire que le second objet, à l'idée duquel on parvient, est une réminiscence que suggère le premier[2]? Un homme et une lyre ne sont pas la même chose. Et pourtant ceux qui aiment se souviennent de l'objet aimé, s'ils aperçoivent la lyre qu'il a touchée. Voilà la réminiscence[3]. »

« Il y a dans les impressions des sens un élément qui ne provoque en rien l'intelligence, parce qu'il s'arrête aux sens qui sont capables d'en juger, et il y en a un autre qui provoque au contraire l'intelligence, les sens n'y pouvant rien[4]. »

[1] Ἕως γὰρ ἂν ἄλλο ἰδὼν ἀπὸ ταύτης τῆς ὄψεως ἄλλο ἐννοήσῃς, εἴτε ὅμοιον εἴτε ἀνόμοιον, ἀναγκαῖον αὐτὸ ἀνάμνησιν γεγονέναι. Phædo, 74, D.

[2] Ἐάν τίς τι ἕτερον ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἤ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβὼν μὴ μόνον ἐκεῖνο γνῷ, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐννοήσῃ, οὗ μὴ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη, ἀλλ' ἄλλη, ἆρ' οὐχὶ τοῦτον δικαίως λέγομεν ὅτι ἀνεμνήσθη οὗ τὴν ἔννοιαν ἔλαβεν. Phædo, 73, C.

[3] Phædo, 73, D.

[4] Τὰ μὲν ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν, ὡς ἱκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα, τά δε παντάπασι

« Les sensations qui provoquent l'intelligence sont celles qui impliquent à la fois la ressemblance et le contraste [1]; comme par exemple lorsque la vue d'un certain nombre d'objets éveille en nous l'idée de l'unité et celle de la multitude infinie [2]. »

« C'est sur ces données-là, celles qui provoquent l'intelligence, que s'appuie le procédé (μάθημα) qui nous élève à l'Être, *et dont presque personne ne se sert bien* [3]. »

VI.

Ce procédé, Platon le décrit complétement dans les dernières pages du sixième livre de la République, qui, je crois, n'ont jamais été bien comprises.

διακελευόμενα ἐκείνην ἐπισκέψασθαι, ὡς τῆς αἰσθήσεως οὐδὲν ὑγιὲς ποιούσης. De Rep., 523, B.

[1] Τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦντα, ὅσα μὴ ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἅμα, τὰ δ' ἐκβαίνοντα ὡς παρακαλοῦντα τίθημι, ἐπειδὰν ἡ αἴσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ. De Rep., 523.

[2] Ἅμα γὰρ ταὐτὸν ὡς ἕν τε ὁρῶμεν καὶ ὡς ἄπειρα τὸ πλῆθος. De Rep., 525.

[3] Μάθημα.... τῶν πρὸς τὴν νόησιν ἀγόντων.... χρῆσθαι δ' οὐδεὶς αὐτῷ ὀρθῶς, ἑλκτικῷ ὄντι παντάπασι πρὸς οὐσίαν. De Rep., 522-523.

Dans cet exposé de la logique telle qu'il l'entend, Platon décrit nettement les deux procédés de la raison, dont l'un prend son point de départ (ὑπόθεσις)[1], pour principe (ἀρχή), et en déduit les conséquences; et dont l'autre s'élève de son point de départ à un principe universel qui n'y est pas contenu (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα). L'un est évidemment la voie syllogistique; il nomme l'autre le *procédé dialectique* (πορεία διαλεκτικὴ). Le premier procédé, dit-il, est celui du géomètre; le second est celui du vrai philosophe[2].

Les géomètres prennent leurs définitions pour points de départ (ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά). Ces points de départ ils les prennent pour principes, principes de déduction dont ils tirent tout le reste par voie de conséquence et d'identité manifeste (ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως).

Encore une fois ce procédé, la déduction syllogistique, ne remonte pas au principe des choses (οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦσαν); évidemment il ne peut jamais s'élever au-dessus de son point de départ, puis-

[1] De Rep., 510 et seq.

[2] La géométrie alors n'avait pas encore été développée par le procédé infinitésimal.

qu'il déduit par voie d'identité (ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν).

L'autre au contraire s'élève au-dessus de son point de départ (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα). Il ne prend pas pour principe son point de départ (τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς); il le prend seulement comme point d'appui et comme provocateur de son élan (οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς). Il s'élance de là jusqu'au principe universel absolument en dehors et au-dessus du point de départ (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών). Ensuite seulement, il descend, par voie de conséquence, à tout ce que touche et contient ce principe, une fois qu'il le possède (ἁψάμενος αὐτῆς πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ).

Tels sont réellement les deux éternels procédés de la raison, ces deux parties de la logique, dont l'une peut s'appeler la logique de *déduction*, l'autre la logique d'*invention*, l'une encore la logique *immanente*, et l'autre la logique *transcendante*.

Mais qu'obtiennent ces deux procédés, selon Platon? Quels sont leurs résultats divers?

Ceux qui procèdent par la dialectique parviennent à quelque vue de l'être et de l'intelligible (ὑπὸ

τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον).

Ceux qui procèdent par déduction de leur point de départ (αἷς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί), et qui ne remontent pas au principe (διὰ τὸ μὴ ἐπ' ἀρχὴν ἀνελθόντας), ceux-là ne parviennent pas vraiment à l'intelligence de leur objet, qui est pourtant intelligible quand on sait le rapporter à son principe (νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτά, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς).

VII.

« Mais, dit Platon, il y a ici un point bien difficile... J'en parlerai de mon mieux : Dieu seul sait s'il en est ainsi. »

Ce point, selon nous, fournit à Platon l'occasion de poser d'une manière admirable la plus importante peut-être de toutes les questions philosophiques.

Il s'agit de distinguer les *degrés* de la connaissance, et en particulier de la connaissance de Dieu.

Platon distingue d'abord nettement deux degrés de la connaissance en général : connaissance du

sensible (ὁρατόν), et connaissance de l'*intelligible* (νοητόν)[1].

Ne parlons que de l'intelligible.

Dans ce degré, Platon en distingue deux autres : l'un qui répond à la pensée discursive (διάνοια), l'autre à l'intelligence proprement dite (νόησις).

Le degré inférieur, celui de la pensée discursive, répond au procédé syllogistique qui parcourt, par voie d'identité, des vérités nécessaires, immuables, mais sans comprendre leur rapport au *principe*, *leur unité en Dieu*.

Le degré supérieur, celui de l'intelligence, répond au procédé dialectique qui s'élève au principe de toutes les vérités.

Dans le degré supérieur, qui est celui de la *science* proprement dite (ἐπιστήμη)[2], supérieure aux notions discursives (διάνοια), *l'esprit contemple ce qu'illumine l'Être et la vérité*[3].

Mais ce degré supérieur lui-même, tel qu'il vient d'être caractérisé, est-il le dernier terme possible de la vision intellectuelle? Ou du moins n'a-t-il pas

[1] De Rep., 509. — [2] De Rep., 533.

[3] Ὅταν μὲν, οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησε τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται. De Rep., 508, D.

lui-même des degrés? N'y a-t-il rien au delà de la *science* qui contemple *ce qu'illumine* l'Être et la vérité? « Il y a, dit Platon, au delà de la science, l'Être même et la vérité même (αὐτὸ τὸ ἀληθὲς), qui donnent aux choses la vérité (ἀλήθεια), et aux esprits la force de connaître : et il y aurait, au delà de la science, la vue très-éloignée (τελευταία), très-difficile (μόγις ὁρᾶσθαι)[1] de cet être lui-même, qui est le souverain Bien. Que si la science et la vérité sont si belles, leur source est plus belle encore. On se tromperait, dit-il, expressément, si l'on croyait que la lumière et la vision sont le soleil; ce sont des images ou reflets du soleil (ἡλιοειδῆ). De même on se tromperait si l'on croyait que la science et la vérité (ἀλήθεια) sont le souverain Bien lui-même; ce sont des images et des reflets du souverain Bien (ἀγαθοειδῆ). »

De sorte que la science (ἐπιστήμη), celle même que donne la dialectique, est encore, selon Platon, la vue d'une image (ἀγαθοειδῆ). Mais alors ne peut-on pas parvenir à voir, non plus l'image (εἰκόνα), mais le vrai en lui-même (αὐτὸ τὸ ἀληθὲς[2]? Ne peut-on pas quand on est arrivé, par la dialectique, à la VUE DES FANTÔMES DIVINS ET DES OMBRES DE CE QUI EST

[1] De Rep., 517. — [2] De Rep., 532.

(φαντάσματα θεῖα καὶ σκιὰς τῶν ὄντων), juger que ces ombres et ces images sont produites par un soleil qui leur correspond (σκιὰς δι' ἑτέρου τοιούτου φωτός, ὡς πρὸς ἥλιον, κρίνειν ἀποσκιαζομένας)[1]?

Oui, on le peut, on peut arriver à la vue même de l'essence des choses (ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾷν)[2]; on peut arriver à la vue de l'Être suprême parmi les êtres (πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν); on peut arriver à ce dernier sommet de l'intelligible (ἐπ' αὐτῷ τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει); on peut saisir le souverain Bien essentiel lui-même, par l'esprit lui-même (αὐτὸ ὅ ἔστιν Ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ); on peut arriver à la vue du souverain Bien (τὴν τοῦ Ἀγαθοῦ ἰδέαν); on le voit difficilement (μόγις ὁρᾶσθαι), mais on peut, on doit le voir.

On peut tout cela, dit Platon, et on le doit. On doit poursuivre sans relâche cette recherche, et ne pas s'arrêter qu'on ne soit arrivé à saisir par l'esprit lui-même, le souverain Bien lui-même (καὶ μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν Ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ)[3]. C'est là le terme de l'élan de l'esprit, le terme de la dialectique (τέλος τῆς πορείας).

Ainsi, selon Platon, au-dessus même de cette grande science que donne la dialectique, qui est la

[1] De Rep., 532. — [2] De Rep., 532. — [3] De Rep., 532.

vue des choses éclairées par la lumière du souverain Bien, par la lumière de l'Être et du vrai lui-même, au-dessus de cette science et de cette vérité réfléchie par les choses, si l'on peut ainsi dire, il y a la Vérité même, l'Être même; il y a l'idée et la vue du souverain Bien; il y a le principe de toutes choses; il y a le plus parfait des êtres, et le sommet de l'intelligible; il y a le terme du procédé, qui consiste à atteindre le souverain Bien lui-même par l'esprit lui-même, directement et immédiatement. Mais ce terme, dit-il ailleurs, on n'y parvient qu'après la mort.

Platon rend sensibles ces degrés de la connaissance et la marche du procédé, par sa célèbre description de la caverne, et l'histoire de la délivrance des captifs.

D'abord il y a la captivité dans la caverne, et puis la liberté sous le soleil; ce qui répond à la vue des deux mondes, monde sensible, monde intelligible.

Dans la caverne, il y a les ombres (σκιὰς) et les échos. On n'y vit d'abord que par rayons réfléchis, soit de lumière, soit de voix. Puis il y a la conversion. On se retourne des ombres aux objets et à la lumière (μεταστροφὴ ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὰ εἴδωλα καὶ τὸ φῶς [1].

[1] De Rep., 532.

Hors de la caverne, dans le vrai monde, il y a, dit toujours Platon, beaucoup de degrés de la vision. D'abord on verra les ombres (σκιὰς); ensuite (μετὰ τοῦτο), c'est un autre degré, on verra les images des objets dans les eaux (ἐν τοῖς ὕδασιν εἴδωλα); puis les objets eux-mêmes, hommes et animaux. Puis on regardera le ciel, d'abord pendant la nuit, pour y voir la lumière réfléchie de la lune. « Enfin, après tout cela, on regardera le soleil, non « plus indirectement, hors de lui, dans son image « réfléchie par les eaux, mais le soleil lui-même, « en lui-même, en son propre lieu [1]. »

Cette admirable distinction entre la vue par ombres, reflets, fantômes, images, et la vue directe de la lumière dans sa course; cette distinction dont nous verrons, par la suite, les immenses conséquences, a été depuis plus nettement posée encore par saint Augustin, lorsqu'il parle de la raison parvenant à son terme (*ratio perveniens ad finem suum*); et par saint Thomas d'Aquin, lorsqu'il décrit les deux degrés de l'intelligible divin (*duplici igitur veritate divinorum intelligibilium*

[1] Τελευταῖον δή, οἶμαι, τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασιν, οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἕδρᾳ φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὑτὸν, ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ. De Rep., 516, B.

existente). Le lecteur est prié de bien garder ce point dans sa mémoire. Il en comprendra plus tard la portée. C'est le point le plus important de toute la philosophie.

Du reste, Platon ne nous paraît avoir vu, ou plutôt exprimé, cette distinction fondamentale qu'avec un peu de confusion. C'est ce qui a donné lieu aux discussions sur sa théorie des Idées, et sur la question de savoir si, pour lui, le Verbe est Dieu ou n'est pas Dieu. Mais est-il étonnant qu'une vérité qui manque à Malebranche, — c'est la lacune de son système, — et sur laquelle Bossuet hésite, ait été exprimée par Platon avec un peu d'ambiguité? D'ailleurs, pour qui voit clairement le grand fait intellectuel dont il s'agit, il est manifeste que Platon a vu la vérité, quoiqu'il vacille peut-être dans sa description.

Ce que Platon a vu, c'est que la science, la vérité telle que l'homme la possède ou la trouve naturellement, n'est encore qu'une image de Dieu, mais non la vue directe de Dieu. C'est ce qu'a dit Pascal : « La vérité (prise en ce sens) n'est pas Dieu, mais « elle est son image, et une idole qu'il ne faut « point adorer. » Les vérités nécessaires, éternelles, immuables, dont la raison nous donne la certitude et la vue claire, ne sont encore, comme s'exprime

Platon, que *des fantômes divins* ou *des ombres de ce qui est* : expression magnifique, de la plus féconde profondeur, qu'on ne saurait trop admirer. La géométrie même, selon Platon, n'a que la vue des ombres, *le songe de l'Être, non la vue éveillée de l'Être* [1], autre mot plein d'un sens profond. Mais ce que l'homme veut et doit vouloir, selon Platon, c'est de sortir des ombres, des reflets, des échos, des images. Il veut et il doit s'élancer, et ne pas s'arrêter jusqu'à ce qu'il ait saisi l'Être même, le souverain Bien lui-même, par l'intelligence même, c'est-à-dire qu'il soit arrivé à la vue directe et immédiate de Dieu.

Platon voit donc ici déjà ce qu'exprime si parfaitement saint Augustin, lorsqu'il dit : « Dieu est « intelligible ; ces spectacles des vérités scientifi- « ques le sont aussi. Mais quelle différence [2] ! La

[1] Γεωμετρίαν τε καὶ τὰς ταύτῃ ἑπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν. De Rep., 533, C.

[2] Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam disciplinarum *spectamina* (c'est le φαντάσματα de Platon) tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux ; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quæ in disciplinis traduntur, quæ quisquis intelligit verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, *nisi ab alio quasi suo sole illustrentur* (δι' ἑτέρου τοιούτου φωτὸς, ὡς πρὸς ἥλιον, ἀποσκιαζομένας). Soliloq., lib. 1, p. 608, § 14 (VII).

« terre est visible; la lumière du soleil est visible, « mais la terre n'est visible que par la lumière du « soleil. Il y a toute la différence de la terre au ciel « entre ces fantômes de vérités certaines, et l'intel- « ligible majesté de Dieu [1]. »

VIII.

Ainsi, comme nous venons de le voir, Platon, par sa dialectique, entend bien s'élever au vrai Dieu, *à l'Être même, au plus parfait des êtres, au principe de toutes choses, à la vérité même, au souverain Bien qui est*. Mais, de fait, est-il réellement parvenu à la connaissance du vrai Dieu, à la véritable idée de Dieu et de ses attributs? Nous disons oui, sans hésiter.

C'est l'avis de saint Augustin, celui de saint Thomas d'Aquin, celui de Bossuet, aussi bien que de Fénelon et de Thomassin. Nous citerons ensuite ces décisives autorités. Montrons d'abord le fait.

Au xe livre des Lois, Platon, cherchant à établir

[1] Quantum in suo genere a cœlo terram, tantum ab intelligibili majestate Dei spectamina illa disciplinarum certa et vera differre. Soliloq., lib. I, p. 606, § 11 (v).

la Providence, s'élève par sa dialectique à l'idée de Dieu comme il suit : « Il y a en nous quelques vertus. Donc Dieu a pleinement toute vertu [1]. Nous pouvons quelque chose. Dieu peut au moins tout ce que nous pouvons [2]. En nous, il peut y avoir bien et mal; en Dieu, non [3]. »

C'est ainsi que la ressemblance et le contraste de nous à Dieu élèvent Platon, selon sa théorie, à la réminiscence de Dieu.

Ces assertions, on le voit, ne sont autre chose que cette dialectique vulgaire et naturelle, qui, dans le spectacle des choses visibles et dans la vue de l'âme humaine, efface les bornes, le défaut et le mal, élève ainsi à l'infini le bien, et l'affirme de Dieu. Mais Platon le faisait scientifiquement.

Quoi qu'il en soit, nous avons déjà vu que le Dieu de Platon n'est pas un Dieu abstrait. Le Dieu de Platon est l'Être absolu, sans défauts, le souverain Bien, l'Être possédant toute vertu, la sagesse et la Providence; soleil du monde intelligible dont les vérités nécessaires, universelles, que nous voyons, sont l'ombre. Ce Dieu, auteur et Père de

[1] Πᾶσαν ἀρετὴν.... κέκτηνται. Leg., 900, D.

[2] Δύνασθαι πάντα ὁπόσων δύναμις ἔστι θνητοῖς. Leg., 901, D.

[3] Ὁπόσα φλαῦρα.... οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν τῶν τοιούτων. Leg., 900, D.

la lumière intelligible, l'est aussi du soleil et du monde visible. Il a fait le soleil à son image pour éclairer la terre, comme il éclaire lui-même le monde intelligible [1]. — Il est ce Bien qu'on aperçoit à peine, au centre du monde intelligible, mais qui, une fois aperçu, apparaît comme la cause de tout ce qui est beau et bon [2]. C'est vers lui que cherche à s'envoler l'âme du vrai philosophe, *qui seule a des ailes*.

C'est lui qui est absolument (τῷ παντελῶς ὄντι); qui est un vivant absolu (τῷ παντελεῖ ζώῳ), un vivant intelligible et parfait (τῷ τελεωτάτῳ καὶ νοητῷ ζώῳ), le vivant qui est, en qui sont les idées (ἐνουσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστι ζῶον); l'essence éternelle (ἀΐδιος οὐσία) dont, à proprement parler, on ne peut dire qu'elle a été, ni qu'elle sera, mais seulement qu'elle est (τὸ ἔστι μόνον); elle est le Dieu qui est toujours (ὄντος ἀεὶ Θεοῦ) [3]. C'est lui qui a le mouvement dans la

[1] Τὸν ἥλιον.... τὸν τοῦ Ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀναλόγον ἑαυτῷ, ὅτι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα. De Rep., 508, C.

[2] Ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ Ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία. De Rep., 517, C.

[3] Tim., 30 et seq.

stabilité, qui a l'auguste et sainte intelligence; ce que nie le sophiste. « Au nom de Dieu, s'écrie « Platon, nous persuadera-t-on facilement que « celui *qui est absolument*, n'a ni le mouvement, « ni la vie, ni l'âme, ni la pensée; qu'il est inerte, « qu'il est privé de l'auguste et sainte intelligence? « — Dirons-nous qu'il a l'intelligence, mais qu'il « n'a pas la vie? — Dirons-nous qu'il a l'une et « l'autre, mais non la personnalité[1]? — Dirons- « nous qu'il est personnel, intelligent, vivant, mais « inerte? — Tout cela serait absurde[2]. »

De plus, selon Platon, c'est ce Dieu qui a fait le monde. Tout a été fait par Dieu (κατά γε Θεὸν αὐτὰ γίγνεσθαι). Le monde ne vient pas d'une cause aveugle et spontanée produisant sans conscience (ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φυούσης); mais il vient d'un Dieu qui crée avec science et di-

[1] Nous ne saurions traduire ici autrement le mot ψύχη. C'est évidemment ce que veut dire Platon.

[2] Τί δαὶ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῇν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι; — Ἀλλὰ νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μὴ φῶμεν; — Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀμφότερα ἐνόντ' αὐτῷ λέγομεν, οὐ μήν ἐν ψυχῇ γε φήσομεν αὐτὸ ἔχειν αὐτά; — Ἀλλὰ δῆτα νοῦν μὲν καὶ ζωὴν καὶ ψυχήν, ἀκίνητον μέντοι τὸ παράπαν ἔμψυχον ὂν ἑστάναι; — ... Πάντα ἔμοιγε ἄλογα ταῦτ' εἶναι φαίνεται. Sophist., 248 et 249.

vine raison (μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας, ἀπο Θεοῦ). Les êtres, qui n'étaient pas d'abord, sont ensuite devenus par le Dieu qui les a faits (Θεοῦ δημιουργοῦντος ὕστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα)[1].

Tel est le Dieu donné par la dialectique platonicienne. Ce Dieu est; il est bon; il est l'Être absolu, le Bien même, intelligence et providence, auteur et Père du monde. C'est le vrai Dieu.

Mais une autre preuve décisive que Platon a réellement connu le vrai Dieu et ses attributs, et qu'il en parle sans cesse, c'est que toute sa doctrine peut s'appeler la doctrine des idées, et que, selon Platon, les idées sont en Dieu, et sont Dieu.

Que telle soit la pensée de Platon, c'est ce qui nous paraît bien établi malgré toutes les contradictions. Thomassin ne craint pas de soutenir *ex professo* cette thèse : « Les idées ont été mises « en Dieu par Platon; c'est l'avis unanime des « Pères[2]. »

Quand Platon dit : « Les idées sont dans le vi-

[1] Sophist., 265, C.

[2] Idæas in mente divina collocandas, nec alibi vel a Platone vel a Platonicis collocatas consentiunt sancti Patres. Thom., *Dog. Theol.* — C'est le titre du chap. XII, liv. III.

« vant qui est, » il me semble que ce seul mot devrait suffire pour trancher la question.

Platon affirme partout que le monde et tout ce qu'il renferme a été fait à la ressemblance des idées. Or, dans le Timée, il affirme que les choses ont été faites telles qu'elles sont, « afin que le monde « fût aussi semblable que possible au vivant intel- « ligible et parfait (ἵνα τόδ' ὡς ὁμοιότατον ᾖ τῷ τελεω- « τάτῳ καὶ νοητῷ ζώῳ)[1]. » Donc, selon Platon, les idées sont bien ce vivant intelligible et parfait, c'est-à-dire Dieu. Il répète la même chose ailleurs : « afin, dit-il, que le monde fût semblable au vivant « absolu (ἵνα τόδε .... ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζώῳ)[2]. » Dans le Timée, Platon ne cesse de considérer l'*exemplaire éternel des idées* (ἀΐδιον παράδειγμα) comme étant « le vivant absolu qui renferme tous « les vivants intelligibles, et qui est la beauté intel- « ligible suprême et parfaite de tous points (τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει ..,. τῷ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ)[3]. » C'est affirmer en propres termes que les idées, l'exemplaire éternel du monde, sont précisément Dieu.

Quand Platon parle de Dieu qui est toujours (ὄντος ἀεὶ Θεοῦ)[4], qui créa le monde en regardant

[1] Tim., 39. — [2] Tim., 31. — [3] Tim., 30. — [4] Tim. 34.

ce qui est toujours (τὸ ὂν ἀεὶ), c'est-à-dire l'exemplaire éternel, les idées, Platon ne dit-il pas clairement qu'en regardant ce qui est toujours, les idées, il ne regarde que lui-même, qui est toujours?

Les textes, dans Platon, surabondent pour prouver notre thèse. Il ne nous reste donc qu'à indiquer la cause précise du malentendu. S'il y a des textes qui semblent se contredire sur ce point, c'est que Platon, comme nous, emploie nécessairement le mot idée en deux sens différents, tantôt pour signifier la vérité telle qu'elle est en elle-même (αὐτὸ τὸ ἀληθές), tantôt la vérité telle que nous la voyons en nous (ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια). Dans le premier cas, selon Platon, les idées sont en Dieu et sont Dieu; dans le second, l'Être même, le souverain Bien, leur est aussi supérieur que le soleil est supérieur à la lumière reflétée par le monde, et à la vue que nous avons de cette lumière [1]. Il y a les idées en Dieu et les idées en nous; et, entre ces deux sens du mot, il y a toute la différence que met saint Augustin entre ces deux lumières, dont l'une est la *lumière qui illumine* (lumen illuminans); c'est Dieu, l'idée de Dieu; et dont l'autre n'est que la *lumière illuminée* (lu-

[1] De Rep., 508.

men illuminatum); c'est nous, l'idée en nous, l'intelligence créée.

Les difficultés viennent de là. Avec cette clef, on pourra, je crois, les résoudre [1]. Du reste, il faut savoir que, depuis quelque temps, Platon, aussi bien qu'Aristote, est exploité par les sophistes hégéliens, qui cherchent à s'en couvrir, et répandent leur obscurité sur ses lumières. Nous le montrerons amplement en lieu convenable.

IX.

Revenons maintenant du résultat au procédé.

Nous voyons, par le fait, que Platon a connu le grand et principal procédé de la raison, le seul qui s'élève jusqu'à Dieu.

Mais ce qui est bien remarquable, c'est qu'il en a aussi connu, décrit et combattu l'abus. On dirait qu'il prévoit l'usage qu'en doivent faire les alexandrins, et l'usage plus absurde encore qu'en feront, au XIXe siècle, les sophistes allemands.

[1] *Voyez*, sur ce sujet, le livre III, de Deo, de Thomassin, et la thèse de M. Nourrisson, « Quid Plato senserit de Idæis, » résumé substantiel d'un grand travail.

Platon pose et tranche la question avec la plus parfaite netteté. Que ne comprend-on l'importance de sa décision sur ce point! Leibniz en fut frappé et la cite comme quelque chose de capital. Il y a, dit Platon, le philosophe et le sophiste. Le philosophe et le sophiste sont deux esprits directement contraires. Le premier seul manie la vraie dialectique, qui s'élève aux splendeurs de l'Être, objet de sa recherche et de sa contemplation. Mais, où va le sophiste? Que cherche-t-il et que voit-il? Écoutez la réponse : Le sophiste va au néant. Il cherche et poursuit le non-être, et il se réfugie dans ses ténèbres[1]. C'est là sa demeure et l'habitude de son esprit. Aristote a signalé ce jugement de Platon : « Platon, dit-il, remarque fort à pro- « pos, que la sophistique roule sur le non-être. »

Le lecteur comprendra plus tard, s'il ne le voit déjà, ce qu'il y a ici de profondeur. Mais ce n'est pas le lieu de le développer.

Nous voulons seulement montrer comment Platon, par son procédé, qui est le vrai, ne pouvait obtenir une idole, un faux dieu, ni l'unité abstraite

[1] Ὁ μὲν ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα... Ὁ δέ γε φιλόσοφος τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ. Sophist., 254.

et vide des alexandrins, unité privée d'être, de bonté, d'intelligence; ni encore moins ce monstre du panthéisme contemporain, l'*Être néant*. Loin de là, Platon déclare cette tendance précisément contraire à la philosophie, et il dit le vrai mot sur les contemplateurs du néant, ou, ce qui est même chose, sur les docteurs de l'identité absolue. Il appelle leur doctrine *un monstre*. « Si quelqu'un « appelait semblable le dissemblable, et dissembla- « ble le semblable, ce serait, ce me semble, un « monstre[1]. » Et il ajoute un mot que Malebranche semble avoir traduit quand il insiste sur cette espèce de proposition identique qui lui semble fondamentale : *Apercevoir rien ou ne rien apercevoir, c'est la même chose*. « Celui qui dit le rien, « de toute nécessité, ce semble, ne dit rien. — Il « ne faut pas même accorder que celui-là dit quel- « que chose; il ne dit rien, ou mieux il ne dit « pas, celui qui entreprend d'articuler ce qui n'est « pas[2]. »

[1] Εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὅμοία τις ἀπεφαίνει ἀνόμοια γιγνόμενα, ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοία, τέρας ἂν οἶμαι ἦν. Parmenid., 129.

[2] Τὸν δὲ δὴ μὴ τὶ λέγοντα ἀναγκαιότατον, ὡς ἔοικε, παντάπασι μηδὲν λέγειν. Ἆρ' οὖν οὐδὲ τοῦτο συγχωρητέον τὸ τὸν τοιοῦτον λέγειν μὲν τὶ, λέγειν μέντοι μηδὲν, ἀλλ' οὐδὲ λέγειν φατέον, ὃς ἂν ἐπιχειρῇ μὴ ὂν φθέγγεσθαι. Sophist., 237, E.

Après cette netteté de décision, il n'est pas permis d'abuser de quelques textes du Parménide ou de tel autre dialogue pour confondre Platon avec les sophistes qui ne distinguent pas même le néant de l'Être, et dont l'esprit absolument faussé travaille le vide et cultive l'absurde. Si parfois des mots obscurs, vagues ou même inexacts, lui échappent en décrivant le procédé qui mène à la lumière de l'Être suprême et du souverain Bien, si, surtout dans les traductions, Platon semble donner de l'infini la plus étrange idée, il faut d'abord regarder de près tous les textes, et voir, si parfois, comme il y en a certainement des exemples, nous ne traduisons pas par le mot *infini* ce qu'il faudrait traduire par *indéterminé*, ou tout au plus *indéfini* : ce serait justement le contraire du sens. Puis, s'il reste encore, dans le texte même de Platon, des inexactitudes, il ne faut pas s'en étonner. Sur ce point difficile et encore si obscur, la question n'est bien résolue que depuis le XVIIe siècle, et cette solution même est encore peu connue. La théorie précise de l'infini, avant l'ère nouvelle, était à peine possible, et bien des docteurs chrétiens ont eux-mêmes, sur ce sujet, des expressions qui n'ont été notées et corrigées par l'Église catholique, que depuis deux cents ans.

X.

Résumons tout ceci.

Platon emploie le vrai procédé de la raison qui monte à Dieu, et il arrive en effet au vrai Dieu. Il prend les choses créées pour point de départ, non pour *principe de déduction*. Il affirme qu'il faut s'élever de ce point de départ, pris seulement *comme point d'appui de notre élan,* jusqu'au *principe universel qui est hors du point de départ ;* que la raison, par le vrai procédé dialectique, s'élève à l'*Être absolu* qui est vivant, intelligent, *personnel* et actif; qui est la cause de toute beauté, de toute bonté; qui renferme toute perfection, sans trace d'imperfection; qui est le souverain Bien lui-même, le Père du monde, créateur de toutes choses; lequel ne produit pas son œuvre spontanément et aveuglément, mais avec science et divine raison, et crée les êtres qui n'étaient pas d'abord, mais qui deviennent par Lui.

Platon montre que la raison, par l'autre procédé, qui est syllogistique, n'arrive pas à ce terme et ne peut jamais s'élever au-dessus du point de départ ni en sortir, puisqu'elle le prend alors pour

principe de déduction par voie d'identité. Et pour revenir au premier procédé, *qui seul a des ailes* et est le procédé philosophique par excellence, il ne s'emploie, de fait, que par l'âme purifiée; l'intelligence ne déploie ses ailes et ne se tourne des ténèbres vers la lumière qu'avec l'âme tout entière; il faut couper et retrancher dans l'âme, et comme la circoncire; il en faut retrancher les instincts naturels de l'animalité, qui tournent la vue de l'âme en bas : alors seulement elle change de direction et se tourne vers la vérité. Alors son regard est dirigé vers ce qui est divin et lumineux, tandis que les impurs et les méchants n'ont pour terme de leur regard que les *ténèbres vides de Dieu*.

C'est justement pour cela que le sophiste, marchant en sens inverse du philosophe, prend le *non-être* pour objet et pour terme de sa contemplation, et se cache dans les ténèbres du néant.

Et ces deux directions contraires de la pensée dépendent de l'usage libre que fait chaque homme du don de Dieu, c'est-à-dire du contact de Dieu à la racine de l'âme, en ce point où toute âme est suspendue à Dieu.

Ainsi parle Platon.

Il est certain que la raison de l'homme procède

ainsi, aussi bien dans le plus humble des esprits, que dans le plus profond des philosophes.

La raison, marchant selon sa loi fondamentale, doit trouver le Dieu éternel, parfait et infini, Père des hommes, créateur du monde. Dieu, comme l'enseigne saint Paul, se montre assez; on le connaît par les choses visibles, et l'homme est inexcusable s'il ne le reconnaît et ne le glorifie : c'est là le devoir de la raison. Mais il y a une saine raison et une raison perverse. La saine raison règne dans l'âme moralement libre, et la raison perverse dans l'âme esclave. L'une regarde plus haut que l'homme, l'autre plus bas.

IX.

Il nous reste maintenant à montrer que, dans le jugement si favorable que nous portons de la doctrine platonicienne, nous n'allons pas plus loin que saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Bossuet, ni peut-être si loin que Thomassin. Nous disons ce qu'ils disent, et c'est assez.

Saint Augustin voit dans l'antiquité une doctrine vraie et deux sectes : les deux sectes sont celles d'Épicure et de Zénon; la doctrine vraie, celle de Platon.

On juge une doctrine, selon saint Augustin, par le point où elle place ces trois choses : le souverain Bien (*finem boni*); la cause du monde (*causas rerum*); le point d'appui de la raison (*ratiocinandi fiduciam*).

Or, Épicure place ces trois choses dans le corps et les sens, secte impure; Zénon les place dans l'homme lui-même, secte d'orgueil; Platon les place dans le vrai Dieu : sa philosophie est la vraie. C'est ce que dit saint Augustin.

Il affirme que les Platoniciens « ont mis dans le « vrai Dieu la force créatrice des choses, la lumière « des idées et le bien de la vie pratique [1]. » Il affirme que, comme le démontre surabondamment Cicéron, « ils ont placé dans une sagesse immua- « ble, éternelle, non point humaine, mais propre- « ment divine, sagesse première, excitatrice de « l'autre, ces trois choses, le souverain Bien, la « cause du monde, et le point d'appui de la rai- « son [2]. » Saint Paul lui-même, dit-il ailleurs, ne

[1] Platonici de Deo vero senserunt quod rerum creatarum sit effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum. (*De civit. Dei*, lib. VIII, cap. 9. Tom. VII, p. 320).

[2] Quoniam Plato a Cicerone multis modis apertissime ostenditur, in sapientia non humana, sed plane divina, unde humana quodammodo accenderetur, in illa utique sapientia prorsus immutabili,

les accuse pas de n'avoir pas connu le vrai Dieu. Ailleurs encore, il déclare « que les Platoniciens « placent Dieu bien au-dessus de la nature de tout « esprit créé, lui qui a créé non-seulement la na- « ture visible, mais l'âme elle-même; qui éclaire « toute nature raisonnable, comme l'âme humaine, « et la béatifie par la participation de sa lumière « immatérielle et immuable[1]. »

« Que toutes les sectes, dit-il encore, cèdent « donc aux philosophes qui ne disent pas que la « béatitude de l'homme est dans son corps, ni dans « son âme, mais en Dieu seul : non comme l'esprit « jouit du corps ou de lui-même, ni comme les « hommes trouvent leur bonheur entre eux, mais « bien comme l'œil jouit de la lumière.... Platon

atque eodem modo semper se habente veritate, constituisse et finem boni, et causas rerum, et ratiocinandi fiduciam : oppugnatos autem esse nomine Epicureorum et stoicorum à Platonicis eos qui in corporis vel in animi natura ponerent et finem boni, et causas rerum et ratiocinandi fiduciam. (Saint Aug., *Epist.*, c. XVIII, tom II, p. 502.)

[1] Illi supra omnem animæ naturam confitentur Deum, qui non solum mundum istum visibilem, sed omnem etiam omnino animam fecerit; et qui rationali et intellectualem naturam, cujus genere anima humana est, participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam faciat. (Saint Aug., *De civit. Dei*, lib. VIII, cap. I.)

« met la béatitude dans la vertu, la vertu dans la « connaissance et dans l'imitation de Dieu, et cela « même est la béatitude. Il n'hésite pas; il affirme « que philosopher c'est aimer Dieu[1]. »

Tel est sur Platon le jugement de saint Augustin.

Pour ce qui est de saint Thomas d'Aquin, il défend quelque part[2] Platon contre Aristote, au sujet d'une imputation qui lui paraît odieuse. Il dit qu'il est absurde (*videtur absurdum*) d'imputer des folies à des hommes tels que Socrate et Platon (*talibus et tantis viris*); à des hommes qui ont été les plus vertueux des philosophes (*qui fuerunt homines virtutibus dediti super omnes philosophos*); qui posaient la vertu comme le bien de l'huma-

[1] « Cedant igitur hi omnes illis philosophis qui non dixerunt beatum esse hominem fruentem corpore, vel fruentem animo, sed fruentem Deo: non sicut corpore vel se ipso animus, aut sicut amico amicus, sed sicut luce oculus.... Nunc satis sit commemorare Platonem determinasse finem boni esse, secundum virtutem vivere, et ei soli evenire posse, qui notitiam Dei habeat et imitationem; nec esse aliam ob causam beatum. Ideoque non dubitat, hoc esse philosophari quod amare Deum. » (*De civit. Dei*, lib. VIII, cap. VIII, tom. VII, p. 320.)

[2] *De regimine principum*, cap. IV. (Tom. IV, p. 822, édit. de Paris.)

nité (*solas virtutes bonum hominis ponebant*), et dont toute la philosophie allait à la vertu (*qui ad componendos mores corrigendosque totam suam philosophiam effluxerunt*).

D'après cela, selon saint Thomas d'Aquin, Platon n'est pas un de ces philosophes que flétrit saint Paul, quand il dit qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié, et ont été, pour cela, livrés à un sens réprouvé, et à l'ignominie des plus honteuses passions.

Si l'on contestait l'authenticité du livre *de Regimine principum,* voici un autre témoignage tiré de la *Somme,* dernier ouvrage de saint Thomas d'Aquin, résumé de toute sa doctrine. Il affirme que Platon a posé l'idée du vrai Dieu : « Il a posé, « dit-il, comme être à part, l'idée de l'Être, l'idée « de l'Un, qu'il nomme l'Être par soi, et l'Unité en « soi ; être, unité, d'où vient par participation « tout ce qu'on peut nommer être ou unité..... Il « a posé encore que l'Être par soi, le Un en soi est « le souverain Bien; et comme le Bien, l'Être et « l'Unité sont identiques, il disait que le Bien était « Dieu, duquel doit participer tout ce qui peut être « appelé Bon. — Et tout cela est vrai, dit saint « Thomas; il est vrai qu'il y a un Être premier, « qui est par son essence même, qui est le Bien,

« qui est celui que nous appelons Dieu. Aristote « s'accorde en ce point avec Platon[1]. »

Du reste, saint Thomas d'Aquin affirme, comme saint Justin, que Platon a connu la Genèse et l'a suivie en certains points. On comprend à peine pourquoi ceci est contesté. Est-il possible que Platon n'ait rien connu des traditions orientales? Se peut-il que parmi ces traditions il n'ait rien su des Juifs que leur zèle et leur activité poussaient partout? Son entière ignorance, sur ce point, serait bien difficile à expliquer. Platon, d'ailleurs, comme Socrate, ceci est fort à remarquer, entre partout dans la tradition, tant qu'il le peut. Il emploie avec le plus profond respect, et accepte dans sa philosophie toutes les saines doctrines qu'il rencontre. Platon, comme tout vrai philosophe, cherchait plutot encore la vérité que la manière de la trouver. Il n'y avait en lui aucune trace de ce pédantisme bi-

[1] Ita ponebat idæam entis, et idæam unius separatam, quam dicebat per se ens, et per se unum, et ejus participatione, unumquodque dici ens vel unum; hoc autem quod est per se ens, et per se unum, ponebat esse summum bonum ; et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum, a quo omnia dicuntur bona per modum participationis.

Hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens, et bonum, quod dicimus Deum. Huic etiam sententiæ concordat Aristoteles. Summæ Iª, q. VI, a. 4.

zarre, de cette stérile manie, qu'on nomme rationalisme, qui consiste à vouloir trouver la vérité de telle manière, non de telle autre, et par soi seul, par sa raison tout humaine et tout isolée, sans nul mélange de tradition, d'autorité, de sentiment, sans nul secours spécial de Dieu; comme fait un homme qui joue à montrer sa force, et qui annonce qu'il soulèvera seul un fardeau énorme, sans levier, d'une seule main, et de la gauche. Est-ce que l'ouvrier véritable n'emploie pas ses deux mains, et tous les leviers qu'il rencontre? Ainsi faisait Platon, qui recherchait la vérité avec toute sa raison, tout son cœur, tout son amour, avec son âme entière, comme il dit qu'il le faut; qui scrutait toutes les traditions et voyageait pour en trouver les traces; qui invoque constamment, comme on le voit dans ses écrits, un secours spécial et actuel de Dieu pour connaître la vérité, secours qui, selon Thomassin, ne lui fut pas refusé, et par lequel il lui fut donné de connaître la philosophie véritable, celle dont un Père de l'Église a dit : « Les Grecs « trouvaient une loi de justice dans la philoso- « phie [1] ; » assertion que saint Thomas d'Aquin cite et approuve.

[1] Quoniam et ipsa Græcos justificabat philosophia. Clément d'Alexandrie, Strom., lib. I, nº 20.

Pour connaître sur Platon l'opinion de Bossuet, il suffit de citer le chapitre de sa logique où il traite des essences éternelles[1]! Là il s'exprime ainsi :

« Ces vérités éternelles que nos idées représen-
« tent sont le vrai objet des sciences, et c'est pour-
« quoi, pour nous rendre véritablement savants,
« Platon nous rappelle sans cesse à ces idées où
« se voit, non ce qui se forme, mais ce qui est;
« non ce qui s'engendre et se corrompt, ce qui se
« montre et passe aussitôt, ce qui se fait et se dé-
« fait, mais ce qui subsiste éternellement. »

« C'est là ce monde intellectuel que ce divin phi-
« losophe a mis dans l'esprit de Dieu avant que le
« monde fût construit, et qui est le modèle de ce
« grand ouvrage. »

« Ce sont donc là ces idées simples, éternelles,
« immuables, impérissables et incorruptibles aux-
« quelles il nous renvoie pour entendre la vérité. »

« C'est ce qui lui a fait dire que *nos idées,*
« *images des idées divines,* en étaient aussi imm-
« diatement dérivées, et ne passaient pas par les
« sens, qui servent bien, disait-il, à les réveiller,
« mais non à les former dans notre esprit. »

Venons au témoignage de Thomassin, qui va

[1] *Logique*, liv. I, chap. XXXVII.

très-loin au sujet de Platon, quelquefois peut-être trop loin au sujet des Platoniciens. Thomassin voit, dans la philosophie platonicienne ce qu'elle annonce elle-même, une doctrine à la fois spéculative et morale, une lutte contre la chair et une perpétuelle méditation de la mort (*perpetua mortis meditatio et conflictatio cum corpore*)[1]; une doctrine qui déploie, par la réminiscence, les raisons éternelles cachées dans l'âme (*latitantes in anima rationes per reminiscentiam excitare*); une doctrine qui ne jette pas l'homme au dehors, mais le ramène du dehors à lui-même, et de lui-même à ce qui est plus haut (*nec in externa hominem refundere, sed ab iis ad ipsum, ut ipsum summum contempletur*)[2]; une doctrine qui, dès lors, a rencontré la vérité, non par hasard, mais par sa méthode même, comme le dit Tertullien (*non tantum casu in verum quandoque incurrisse*)[3].

Cette doctrine, continue Thomassin, travaille à purifier notre amour, à élever notre esprit vers Dieu; et le fond même du Platonisme, selon saint Augustin, c'est de placer les idées en Dieu : les Pères sont d'accord sur ce point. L'erreur con-

[1] Lib. VI, cap. 3, n. 1, 2. — [2] Lib. I, cap. 2, n. 2. — [3] Lib. I, cap. 24, n. 1.

traire vient d'Aristote d'abord, puis des Gnostiques et des Ariens. Platon est le père de la philosophie, et il a été jusqu'au bout de la philosophie, ayant, plus que tout autre philosophe, reconnu et posé le fait de l'intervention actuelle de Dieu, par son secours et par sa grâce, dans la contemplation des vérités immuables[1]. Et ce secours ne lui a pas été refusé. Les Platoniciens, dit toujours Thomassin, sont loués par saint Augustin, d'avoir attribué à la lumière divine ce qui leur a été donné dans l'ordre de cette contemplation[2]. Dieu, en effet, les a aidés, et ils ont trouvé d'ailleurs du secours chez les Hébreux (*Dei auxilio adjuti; deinde Hebræorum quandoque contubernio*). Aussi nous louons, nous citons cette race praticienne de philosophes : et l'accord de leur doctrine avec nos dogmes n'est pas une œuvre difficile, encore moins une œuvre stérile, comme saint Bernard lui-même l'a prouvé[3].

[1] Visum est iisdem Philosophis, tametsi naturæ intellectualis hoc privilegium naturale sit, ordine tamen largitatis gratiam et beneficium esse, ut incommutabilis veritatis visione fruatur qualicumque. *Dog. Theol.*, t. II, lib. VI, cap. 2, n. 10.

[2] Quin imo Platonem ipsum Platonicosque philosophos in hoc consensisse affirmat Augustinus, non alium esse posse sapientiæ et intelligentiæ magistrum, doctoremque veræ philosophiæ, quam ipsum Deum. T. II, lib. III, cap. 5, n. 15.

[3] Utriusque enim et antiquæ et recensioris, sive philosophiæ,

Enfin, dans la préface de sa Théodicée, Thomassin résume ainsi sa pensée sur Platon : « Ce qui « précède vous fera facilement comprendre pour- « quoi, dans la première partie de ce Traité, j'ai « mêlé à ma trame Platon et ses disciples au mi- « lieu des Pères de l'Église, grecs et latins. C'est « que, si depuis cinq cents ans, nos plus célèbres « docteurs rapportent leur éducation philosophi- « que à l'école d'Aristote, il faut se souvenir que « tous les Pères rapportent la leur à l'école de « Platon. Baronius a donc pu dire avec raison : « L'Académie est le vestibule de l'Église; et l'ad- « mirable saint Augustin, imbu lui-même de cette « philosophie patricienne, ainsi que la nomme « Cicéron, affirme qu'en changeant peu de pensées « et de mots, on fait d'un Platonicien un chrétien. « C'est à quoi je me suis attaché avec ténacité « (*mordicus*), montrant en tout l'accord de leurs « pensées et de leurs expressions avec nos Écritures « et nos saints Pères, et relevant les différences « lorsqu'il s'en trouve[1]. »

sive theologiæ, decretà hic connectit consociatque Bernardus, et alia ab aliis diversa esse demonstrat, nequaquam autem adversa. Tom. II, lib. III, cap. XXIII, n. 9.

[1] Hinc vero facile intelliges cur, in priore hujus tomi parte, Platonem alumnosque ejus antiquioris scholæ omnes hic contexuerim,

En présence de ces étonnants témoignages des Pères et des docteurs catholiques, rendus à la philosophie platonicienne, et de ces concordances admirables de la philosophie et de la théologie, de cette union profonde des philosophes et des théologiens du premier ordre, on se demande ce que veut dire cette lutte de la religion et de la philosophie, de la raison et de la foi dont il est question, parmi nous, depuis un siècle. Pour moi, je n'aperçois qu'une cause à cette division maladive de la lumière universelle du Verbe, dans les esprits. Cette cause c'est une décadence de l'esprit humain, et un affaiblissement simultané de la raison et de la foi. La lumière a baissé dans les âmes, parce qu'elles sont moins tournées à Dieu. C'est un hiver. La foi dans

cum sanctissimis Ecclesiæ Patribus græcis et latinis. Nempe ut in Aristotelis schola tirocinium ponunt doctores quique celeberrimi ab annis plus minus quingentis ; ita in academia Platonis instituti primum fuerant sancti Patres, ut quæ *Ecclesiæ christianæ veluti vestibulum fuisse* non injuria dicatur a Baronio. Denique locuplètissimus auctor Augustinus, non patricia tantum illa, ut a Cicerone vocatur, imbutus fuerat Platonis philosophia ; sed et *paucis mutatis verbis atque sententiis* ex Platonicis christianos fieri declaravit. Id nos quidem mordicus retinuimus, ut Platonicorum non placita tantum, sed et verba ad scripturarum et sanctorum Patrum normam trutinaremur, et sicubi dissonarent, castigaremus. *Præf.*, tom. II, n. X.

ceux qui la possèdent, a moins de rayons; trop timide, et renfermée au sanctuaire du cœur, elle ne répand plus dans l'esprit sa sève divine. La foi ne cherche pas assez l'intelligence, comme l'y exhorte saint Augustin[1]. D'un autre côté la raison, dans ceux qui la cultivent, n'aboutit plus, et n'atteint pas la fin de sa carrière, selon le mot de Platon; elle ne cherche pas assez pour trouver. Ceux qui s'élèvent le plus, s'arrêtent « aux fantômes divins et aux ombres de ce qui est, » mais ils ne vont pas « au soleil qui donne ces ombres. » Trop peu soutenue de Dieu, qu'elle ne cherche pas et n'aime pas, la raison n'accomplit, que dans un très-petit nombre d'hommes, tout son mouvement. Ses faibles et subtiles pensées, ses lumières partielles et brisées, ne sont plus que ruines et débris de la philosophie totale. Mieux vaudrait la simple ignorance que cette ignorance qui s'ignore; mieux vaudrait la nuit pleine que ce crépuscule ténébreux qui se croit le plein jour, et ne se doute pas du soleil.

Aujourd'hui donc, les âmes en qui Dieu a mis, par la foi, la source de la lumière, sont comme un ciel voilé d'où le soleil ne rayonne plus; et les au-

[1] Ut fidem tuam ad amorem intelligentiæ cohorter.

tres, privées de foi, mais à qui Dieu envoie toujours quelques rayons par le dehors, sont comme la Terre, lorsqu'aux premières lueurs du matin qui effacent les étoiles sans montrer encore le soleil, elle ne voit plus, à aucun signe, que la lumière lui vient du Ciel.

CHAPITRE III.

THÉODICÉE D'ARISTOTE.

Comprenons bien que la question des preuves de l'existence de Dieu, qui implique celle des attributs de Dieu, n'est point une question particulière de philosophie : c'est la question philosophique générale. Le travail de l'intelligence pour démontrer Dieu, c'est la recherche de la vérité; rien de moins. En traitant cette question générale, nous sommes en Théodicée, par conséquent en Métaphysique; nous sommes en Logique, puisqu'il s'agit de l'un des deux procédés de la raison, et même du principal. Nous sommes évidemment en Morale, puisque la condition de fait, indispensable à la démonstration de l'existence de Dieu, est une condition morale, un acte libre de notre âme; nous sommes dès-lors en Psychologie, puisqu'il s'agit et de l'acte principal de l'intelligence et de l'acte prin-

cipal de la volonté : nous sommes au point où toutes les branches de la philosophie se touchent, au centre, à la racine de la philosophie. C'est pour cela que nous avons dû poser d'abord cette souveraine question.

Ne craignons donc pas d'insister, aussi longtemps qu'il le faudra, sur ce point central qui implique tout, même l'histoire de la philosophie.

I.

Aristote arrive aux mêmes résultats que Platon. Car, comme nous le verrons dans toute la suite de cet ouvrage, tous les génies du premier ordre sont d'accord, souvent même lorsqu'ils semblent ou croient eux-mêmes se contredire. Ce sont les sophistes qui, en effet, se contredisent entre eux et contredisent les philosophes. Cicéron affirme qu'il n'y a, entre l'Académie et le Portique, qu'une différence de mots[1].

[1] Platonis autem auctoritate qui varius et multiplex, et copiosus fuit, una et consentiens duobus vocabulis philosophiæ forma instituta est, Academicorum et Peripateticorum : qui rebus congruentes, nominibus differebant.... utrique Platonis ubertate completi.

Quæ quidem erat primo duobus, ut dixi, nominibus una. Nihil enim inter Peripateticos et illam veterem Academiam differebat.

Cependant il faut dire que si, en effet, les grands résultats sont les mêmes, il y a plus qu'une différence de mots, il y a une différence de méthode, du moins quant à l'exposition.

La raison a deux procédés, avons-nous dit. Or, nous pouvons affirmer, et trancher nettement sur ce point, Platon représente l'un et Aristote représente l'autre. Platon est avant tout dialectique; Aristote est surtout syllogistique. Il ne manie, ce semble, qu'à son insu le procédé dialectique, et n'en donne pas l'analyse complète.

Cependant Aristote ne pouvait pas ne pas connaître ces deux procédés de l'esprit, et il les nomme le *syllogisme* et l'*induction* (ἐπαγωγή). Il dit, ce qui est vrai, que l'induction donne les principes, le syllogisme les conséquences. Il voit, ce que nous avons déjà remarqué, que la science des principes considérés, non comme possibles, mais comme réels et existants, suppose l'expérience[1] comme point d'appui de l'induction. Aristote a donc vu les faits.

Abundantia quodam ingenii præstabat, ut mihi videtur, Aristoteles; sed idem fons erat utrisque, et eadem rerum expetendarum, fugiendarumque partitio. Academ., lib. I, cap. IX.

[1] Τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι. Analyt. prior., lib. I, cap. XXXI, 3.

Mais voici la grande différence entre Platon et Aristote. C'est qu'Aristote, dans la pratique, s'efforce de tout trouver, ou du moins de tout démontrer par syllogisme; et qu'en théorie il ne connaît pas toutes les conditions ni toute la portée du procédé dialectique. Il en nie même la légitimité, du moins tel que Platon l'applique; et si lui-même l'emploie, c'est souvent sans le savoir et sous forme implicite. Vingt ans disciple de Platon, il en avait reçu les résultats. Il avait d'avance cette suprême idée de Dieu que donne le procédé principal de la raison, employé par Platon; que donne surtout la tradition répandue dans le monde, et dont il fait lui-même mention. Aristote conserve toutes ces données, mais il les enveloppe de syllogismes, de sorte que l'on n'aperçoit plus la voie par laquelle l'esprit les obtient.

Il se passe, sur ce point, en Théodicée, entre Platon et Aristote, ce qui s'est passé, à la fin du XVIIe siècle, dans le domaine géométrique, entre Leibniz, inventeur du calcul infinitésimal, et un célèbre algébriste[1], qui prétendait nier la découverte, en attaquait les principes comme peu rigoureux et menant à l'erreur, et s'efforçait du reste de repro-

[1] Voyez Montucla, *Hist. des mathématiques*, t. II, p. 360.

duire et de démontrer, par l'algèbre ordinaire, les résultats qu'obtenait Leibniz par sa méthode infitésimale. Cet adversaire de Leibniz tint en suspens l'Académie des sciences, pendant plusieurs années, vingt ans après la découverte. Algébriste habile, calculateur intrépide, mais écrivain toujours enveloppé d'obscurité, comme le dit Montucla, il parvenait ou semblait parvenir, par de prodigieux circuits algébriques, et en accumulant les équations, aux résultats que Leibniz trouvait en se jouant, et démontrait avec une merveilleuse simplicité. Des équations obscures, interminables, enveloppaient ce que Leibniz analysait, expliquait, faisait voir par ses brèves et simples formules. Ce que Leibniz avait trouvé par la méthode infinitésimale, son adversaire ne l'eût pas trouvé par sa méthode algébrique déductive d'identité en identité; mais quand les résultats étaient donnés, il les reproduisait parfois à force de labeur. Seulement, dans sa prétention obstinée à les reproduire tous, il y avait des cas où il n'y parvenait qu'à l'aide de faux calculs et de déductions inexactes, forçant le passage pour parvenir au résultat voulu.

C'est ce qui doit arriver nécessairement aussi, en métaphysique, à ceux qui veulent forcer le passage par le raisonnement continu, le syllogisme, et

parvenir ainsi des créatures à Dieu, et du fini à l'infini. Les sceptiques les arrêtent, et leur montrent facilement que la continuité de la déduction n'est qu'apparente, et enveloppe des vides et des abîmes que l'autre procédé de la raison peut seul franchir.

Notre comparaison entre ces philosophes et ces géomètres ne pèche, je crois, que par un point : c'est qu'il n'y avait nulle parité entre Leibniz et son adversaire, et qu'il y a au contraire parité de génie à génie entre Platon et Aristote. Mais nous maintenons que quand on veut établir, par la logique de déduction, les résultats donnés par l'autre procédé de la raison, on ressemble au mathématicien qui nierait le calcul infinitésimal, ne voudrait que l'algèbre ordinaire, et ferait des fautes de calcul pour se passer de la méthode infinitésimale.

Aristote, pour établir les mêmes résultats que Platon, quoique sans y parvenir de tous points, a-t-il fait des raisonnements faux? Nous n'osons l'affirmer; nous soumettons la question à ceux qui se croiront compétents pour la résoudre. Ce serait une curieuse étude de logique à entreprendre. Mais ce qui est certain, c'est que Platon est simple et lumineux, et qu'Aristote est difficile et ténébreux; que la dialectique platonicienne est poétique et popu-

laire; et que les syllogismes d'Aristote, sur la question du premier principe, sont d'une difficulté et d'une subtilité si excessives, que les meilleurs esprits contesteraient longtemps pour juger si les preuves sont rigoureuses ou non. Kant, on le sait, les croit fausses; seulement, il ne traite pas mieux toutes les autres. Mais lorsqu'il établit le type qui, selon lui, donne la vraie preuve, ce type n'est pas autre chose, ce semble, que la dialectique platonicienne avec sa double condition logique et morale.

II.

Quoi qu'il en soit, essayons de regarder en face les démonstrations de l'existence de Dieu données par Aristote. Nous n'irons pas d'abord au texte. Nous prendrons Aristote exposé par saint Thomas d'Aquin, génie tout aussi vigoureux, mais beaucoup plus clair qu'Aristote. C'est une fortune que de trouver un tel introducteur. Saint Thomas d'Aquin tire ses preuves de l'ensemble des ouvrages d'Aristote, qu'il a tous commentés, et il les résume ainsi dans sa Somme *Contra gentes*[1].

[1] Lib. I, cap. XIII.

Nous traduisons textuellement.

« Après avoir prouvé qu'il est possible de démontrer l'existence de Dieu, voyons les preuves qu'on en a données. »

« Voici celles d'Aristote, qui cherche à prouver l'existence de Dieu de deux manières, à partir du fait du mouvement. »

« Première preuve. Tout ce qui est en mouvement est mû par autre chose. Or, les sens montrent que quelque chose se meut, le soleil par exemple. Donc il est mû par quelque autre chose qui le meut. De plus, ou cet autre moteur est en mouvement, ou il est immobile. S'il est immobile, notre assertion est démontrée, savoir : Qu'il est nécessaire de poser un moteur immobile, lequel est Dieu. Si au contraire il est en mouvement, il est donc mû par un autre moteur. Il faut donc, ou bien procéder ainsi à l'infini, ou arriver enfin au moteur immobile. Mais il n'est pas possible d'aller ainsi à l'infini. Donc il faut affirmer l'existence d'un premier moteur immobile. »

« Mais, dans cette preuve, il y a deux propositions à prouver, savoir : Que tout mobile en mouvement est mû par un moteur autre que lui, et qu'on ne peut admettre une série infinie de moteurs. »

« Aristote prouve la première proposition de trois manières :

« 1° Si un moteur se meut lui-même, il faut qu'il ait en lui le principe de son mouvement; sans cela il est évident qu'il est mû par un autre moteur. Il faut encore qu'il soit mû d'un mouvement premier, c'est-à-dire par lui-même, et non par une de ses parties, comme un animal emporté par le mouvement de ses pieds. Car dans ce dernier cas le tout ne serait pas mû par lui-même, mais par sa partie et une partie par l'autre [1]. Il faut encore que ce moteur qui se meut lui-même soit divisible, ait des parties : car tout ce qui se meut est divisible, ce qui est prouvé au VIe livre de la Physique. Ceci posé, le philosophe raisonne ainsi :

« Tout ce qu'on suppose se mouvoir par soi-même se meut d'un mouvement premier. Donc, le repos d'une de ses parties entraîne le repos du tout. Car si le repos d'une partie laisse l'autre en mouvement, ce n'est plus le tout lui-même qui se meut d'un mouvement premier, c'est cette partie, puisqu'elle se meut pendant que l'autre est en repos. Mais rien de ce qui se repose dès qu'une autre chose se repose, ne se meut par soi-même;

[1] *Physique*, lib. VII, au commencement.

car l'objet dont le repos entraîne le repos de l'autre, est aussi celui dont le mouvement entraîne le mouvement de l'autre : donc cet autre ne se meut pas lui-même. Donc, ce qu'on supposait se mouvoir par soi-même, ne se meut pas réellement par soi-même. Donc, enfin, tout ce qui est en mouvement est mû nécessairement par un moteur autre que soi. »

« On ne peut renverser ce raisonnement en disant que ce qu'on suppose se mouvoir par soi-même, ne peut point avoir de partie en repos; et encore, que la partie ne peut ni s'arrêter, ni se mouvoir, sinon par accident, comme Avicenne le soutient odieusement (*ut Avicenna calumniatur*). En effet, toute la force de ce raisonnement consiste en ce que si quelque chose se meut d'un mouvement premier, et par soi, non en raison de ses parties, il s'ensuit que son mouvement ne dépend plus d'un moteur étranger. Or, le mouvement du divisible, aussi bien que son être, dépend de l'être et du mouvement de ses parties; dès lors il ne peut se mouvoir, par soi, d'un mouvement premier. Il n'est donc pas nécessaire, pour que la proposition conditionnelle, induite ici, soit vraie, qu'on admette comme absolument vrai que la partie se meuve dans le repos du tout; il suffit que l'ensem-

ble de cette proposition conditionnelle soit vraie, savoir : Que si la partie était en repos, le tout serait en repos. Et elle peut être vraie lors même que la proposition antécédente serait impossible, comme dans cet exemple : Si l'homme était un âne, il serait un animal sans raison. »

« 2° Aristote prouve encore la même proposition, ainsi qu'il suit [1] : Tout ce qui se meut par accident ne se meut pas soi-même, mais est mû par le mouvement d'un autre; de même ce qui se meut de force : c'est évident; ni ce qui se meut par nature, d'un mouvement interne, comme l'animal dont le corps n'est mû que par l'âme; ni ce qui se meut par la nature, d'un mouvement externe, comme les graves; car tout cela ne se meut que par voie de génération ou d'ablation d'obstacle. Or, tout ce qui est mû, est mû ou par accident ou par soi. Si par soi....., etc. »

Arrêtons-nous ici. A quoi servirait-il de prolonger cette chaîne interminable, toujours de plus en plus obscure, d'insaisissables propositions? Quel est le lecteur qui nous suivrait? Qui est-ce qui croit aujourd'hui à cette manière de raisonner? C'est là ce que le XVIIe siècle a banni sous le nom d'Aristotélisme.

[1] VIII. *Physique,* text. comm., XXVII et *infra.*

Ce que nous venons de citer n'est que le quart de la démonstration. Il nous resterait à finir la seconde manière dont Aristote démontre sa majeure : *Tout ce qui est en mouvement est mû par un autre que soi.* Puis il faudrait donner la troisième manière de démontrer cette même majeure. Ensuite il y aurait encore trois manières de démontrer la mineure, savoir : *Qu'il n'y a pas une série infinie de moteurs.* Alors seulement le syllogisme est démontré.

Enfin, il resterait à exposer le second syllogisme dont Aristote se sert encore pour démontrer l'existence de Dieu à partir du mouvement. C'est ce que nous nous garderons d'entreprendre. Bornons-nous à étudier de plus près le fond du raisonnement qui vient d'être exposé. Ce que nous avons cité jusqu'ici en renferme toutes les données.

III.

Aristote pose ceci : Il y a du mouvement.

Et il en conclut : Donc il y a un premier moteur immobile Nous l'appelons Dieu.

Or, il y a dans ce raisonnement des abîmes que

ne comblent d'aucune manière les syllogismes que nous venons de reproduire.

Quoi! de la vue du mouvement vous concluez l'immobile, par syllogisme, par voie d'identité!

C'est-à-dire que vous concluez du variable à l'immuable, de l'imparfait au parfait, ou du fini à l'infini! Qu'on montre le syllogisme en forme qui établisse cette conclusion à partir du fait du mouvement présenté par les sens.

Où est le passage et le moyen terme entre ces deux mondes? Comment tirer l'immutabilité du mouvement par voie de déduction? Évidemment c'est impossible.

Bien certainement ce n'est aucun de ces arguments qui portait Aristote à affirmer l'immobile à la vue du mouvement.

Cette conclusion est, dans la carrière de l'esprit humain, une longue histoire. Héraclite a passé sa vie à dire, *Tout passe, tout coule* (πάντα ῥέει), et, au milieu de ces flots qui passent, il n'apercevait pas l'immobile. C'était la cause de sa tristesse. Et cette sublime tristesse, sentiment de l'imperfection du monde mobile, regret de l'immuable, ne l'avait point élevé jusqu'à conclure que l'immuable existe. Il comprenait le mouvement et son étrange signification, mais rien de plus. Platon avait aussi com-

pris le mouvement, et il disait aussi : Tout ce que nous voyons s'écoule, tout passe, s'engendre et meurt, et nous n'apercevons rien d'immuable. Mais cela dit, Platon ne se bornait pas au regret. Le contraste de ce mobile spectacle, de cette périssable nature, et du désir de perfection, d'immutabilité et d'immortalité qui vit en nous, éveillait dans son âme le souvenir de l'Être, éternel, immobile et parfait que sent aussi notre âme, et il affirmait l'immuable à l'occasion de ce qui passe. Et ceci même était le fond de tout son procédé et de toute sa doctrine.

Aristote avait donc d'avance ce résultat, qui ne peut s'obtenir autrement. Aristote possède la vérité et cherche à l'exposer. Pour l'exposer, il l'enveloppe de syllogismes. Cela semble plus clair à ceux qui commencent à penser; et Aristote enseignait. Ces syllogismes, qui ne pouvaient trouver la vérité, ne la démontrent pas non plus; ils ne la mettent pas en lumière : ils la voilent. On peut à peine la reconnaître sous ce déguisement. La question même est de savoir s'ils ne la détruisent pas, et s'il n'y a pas dans cette série de raisonnements des fautes matérielles de logique. Qui prouvera le contraire? Qui creusera tous les sens des mots *mouvement, immobilité, immutabilité, inertie,* pour savoir si,

dans un des anneaux de sa chaîne, Aristote ne les confond pas?

Pour Aristote, l'idée de mouvement est identique à celle de changement [1].

Il définit le mouvement *le passage de la puissance à l'acte* [2].

Platon faisait le mouvement synonyme de la vie (κίνησιν καὶ ζωὴν), et dès lors il mettait le mouvement dans l'Être absolu, infini (κίνησιν καὶ ζωὴν.... τῷ παντελῶς ὄντι). Or, Aristote lui-même prend quelquefois le mouvement au même sens que Platon, comme le remarque saint Thomas d'Aquin.

Néanmoins, dans la preuve de l'existence de Dieu par le mouvement, il est clair que le mouvemen est entendu dans le sens de changement, ou de passage de la puissance à l'acte.

Cela posé, mettons en forme rigoureuse le raisonnement d'Aristote, et voyons s'il nous est possible de le juger, de l'admettre ou de le nier.

Le raisonnement total se réduit à deux syllogismes que voici :

[1] Πᾶσα κίνησις μεταβολή τις.... πᾶσα κίνησις ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο ἐστὶ μεταβολή. Metap. XI, 11, 12. Nous citons l'édition de Berlin.

[2] Διῃρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος, τοῦ μὲν δυνάμει, τοῦ δ' ἐντελεχείᾳ, τὴν τοῦ δυνάμει, ᾗ τοιοῦτόν ἐστι, ἐνέργειαν λέγω κίνησιν. Metap. XI, 9.

PREMIER SYLLOGISME.

Majeure. Tout ce qui est en mouvement est mû par un moteur autre que soi ; en d'autres termes, rien ne se meut soi-même.

Mineure. Or, nos yeux nous montrent le fait du mouvement.

Conclusion. Donc, il y a quelque autre chose qui meut ce que nous voyons se mouvoir.

SECOND SYLLOGISME.

Majeure. Il ne peut pas y avoir une série infinie de moteurs ; en d'autres termes, il ne peut y avoir qu'une série finie de moteurs ; en d'autres termes, il y a un premier moteur.

Mineure. Or, ce moteur ne serait pas premier s'il était en mouvement, puisqu'alors il serait mû par autre chose (c'est ce qui résulte de la première majeure).

Conclusion. Donc, il y a un premier moteur immobile. Nous l'appelons Dieu.

Ces syllogismes sont réguliers, mais sont-ils vrais?

On reconnaît au premier abord qu'ils sont vrais si les majeures sont vraies. Mais qui démontrera ces majeures? Là se trouvent les abîmes.

Par exemple, comment prouver, par syllogis-

me, à partir d'une proposition générale évidente, *que rien ne se meut par soi-même?* Aristote cependant l'essaie. C'est par cette voie qu'il cherche à établir l'existence du premier moteur immobile, c'est-à-dire l'existence de Dieu.

Il l'essaie; nous avons vu ses efforts pour prouver la première majeure, c'est-à-dire « que tout ce qui se meut est mû par autre chose. » Mais ses arguments sur ce point sont si subtils et si douteux, qu'Avicenne prétend que le raisonnement est faux; et que saint Thomas d'Aquin, qui trouve odieuse l'objection d'Avicenne (*ut Avicenna calumniatur*), est cependant obligé d'avouer que l'argument repose sur une proposition conditionnelle dont la condition pourrait être impossible ou contradictoire, comme celle-ci : Si un homme est un âne, il est un animal irraisonnable (*si homo est asinus, est irrationalis*).

Qui jugera? L'argument est-il bon? Je n'en sais rien, ne pouvant en comprendre toutes les parties. Est-il faux, à cause de la proposition conditionnelle contradictoire? Je n'ose le dire; car, en algèbre même, on introduit et on calcule des *quantités imaginaires*, c'est-à-dire des impossibilités ou des contradictions. Ce que j'affirme c'est que ces syllogismes sont tout au moins inefficaces : la grande

vérité qu'ils contiennent, ils ne l'ont point trouvée; ils ne la manifestent pas, et si, à la rigueur, ils la démontrent, c'est parce qu'ils enveloppent l'autre procédé de la raison.

Du reste, Aristote ne met jamais ses raisonnements en forme aussi scolastiquement que le fait ici saint Thomas. Mais il est certain qu'il s'efforce le plus souvent, à partir d'un fait sensible ou d'une majeure abstraite, d'en tout déduire par syllogisme. Il ne marche guère, dans son exposition, que par le procédé déductif de la raison, non par l'autre; et cette habitude fâcheuse ôte souvent à ses raisonnements, je ne parle que des raisonnements, la clarté, l'efficacité, l'utilité, parfois peut-être la solidité.

S'ensuit-il qu'Aristote n'a rien fait en Théodicée? Loin de là; et nous allons essayer de montrer ce qu'il a fait.

IV.

Si Aristote est syllogistique dans son exposition, procédant par majeures abstraites et déductions, on n'en saurait conclure que, dans le mouvement intérieur de sa pensée, il ne conservât rien de l'autre procédé de la raison. Nous avons déjà dit, et nous

montrerons amplement, en logique, qu'il nomme et distingue nettement deux procédés de la raison, attribuant à l'un l'invention des majeures, à l'autre la déduction. Dans ses profondes méditations il se servait, il ne pouvait pas ne se pas servir du sublime procédé qui mène à Dieu. Seulement il pouvait l'employer d'ordinaire à son insu, comme la plupart des hommes, et déguisait, par habitude de style, sa méthode d'invention sous une méthode d'exposition et de démonstration toute différente.

Quoi qu'il en soit, non-seulement ce vigoureux génie a renouvelé dans sa pensée les données de la tradition sur Dieu, et les résultats de la méthode platonicienne; mais encore on peut dire que, sur plusieurs points, non pas sur tous, il éclaire, il précise la théologie de Platon. N'eût-il ajouté à la Théodicée que ces deux mots : *Dieu est acte pur*, formule si merveilleusement commentée, exploitée en tout sens par saint Thomas d'Aquin, il eût fait entrer dans l'esprit humain une idée capitale.

Pour juger Aristote, il faut connaître les derniers chapitres du XIIe livre de sa Métaphysique.

Nous allons essayer d'exposer ces chapitres par des citations textuelles et de brefs commentaires. Tous nos textes seront présentés dans l'ordre même

où ils se trouvent dans Aristote. Nous glanerons la vérité dans les chapitres, en laissant de côté les raisons parfois inexactes qu'il en apporte, aussi bien que ses erreurs, sur la nature du ciel physique, sur la nature impérissable des astres et sur l'éternité du monde; erreurs auxquelles répondent d'autres erreurs métaphysiques, et d'inexplicables contradictions. Malgré ces réserves, ces chapitres sont encore un abrégé de théodicée vraiment digne d'admiration.

« Il y a trois essences, deux naturelles, une im-
« muable.... Car il y a nécessairement une essence
« éternelle, immobile [1]. »

Oui, il y a deux essences naturelles ou créées, l'esprit et la matière, une immuable ou incréée qui est Dieu. Saint Thomas d'Aquin le commente ainsi : « Il y a deux substances qui sont naturelles, parce
« qu'il y a en elles du mouvement; outre ces deux
« substances, il y en a une troisième qui est im-

[1] Ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἱ φυσικαὶ, μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον, ὅτι ἀνάγκη εἶναί τινα ἀΐδιον οὐσίαν ἀκίνητον. Metap. XII, 6.

C'est une faute de traduire : Il y a trois essences, deux *physiques*, l'autre immobile, parce que le mot français *physique* ne veut plus dire naturel, mais corporel. Saint Thomas d'Aquin traduit parfaitement : *duæ quidem naturales.*

« muable, et non plus naturelle [1]. » Naturel, mobile, sujet au changement, c'est même chose, d'après Aristote. Comme aussi, d'un autre côté, immobile, immuable, éternel et au-dessus de la nature, sont des caractères qui se tiennent. Pascal exprime la même vérité en d'autres termes : « Il y « a trois mondes : le monde des corps, le monde « des esprits, et le troisième qui est surnaturel, qui « est Dieu. » C'est ce que la Genèse avait depuis longtemps posé ainsi : « Au commencement *Dieu créa le ciel et la terre :* » où il faut entendre, avec le IVe concile de Latran, que ciel et terre signifient esprit et matière, choses naturelles, qui ont commencé, qui sont nées.

« Il faut, continue Aristote, qu'il y ait un prin- « cipe tel que son essence soit l'acte même [2]. »

Sans cela le monde n'existerait pas, comme le dit Aristote. C'est ce qu'ignorent les sophistes qui croient que l'Être a commencé par une simple puissance ou possibilité, ce qui revient à dire qu'il y a des effets sans cause.

[1] Duæ sunt substantiæ naturales quia sunt cum motu; et præter has est tertia quæ est immobilis, quæ non est naturalis.

[2] Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. Metap. XII, 6.

« Un être qui meut sans être mû, est éternel, est « essence pure, est acte pur[1]. »

Cette formule : Dieu est essence pure; Dieu est acte pur; est d'une immense fécondité. Saint Thomas d'Aquin, qui la développe dans la lumière de son génie chrétien, supérieur comme tel à celui d'Aristote, en tire véritablement des trésors, y découvre des profondeurs admirables. Disons ici seulement, en peu de mots, que lorsqu'on sait que Dieu est essence pure, c'est-à-dire que tout est essentiel en Dieu, on sait qu'il n'y a pas en lui d'accident, pas de qualités variables ou secondaires : son être est son essence, c'est-à-dire qu'il est nécessaire; sa connaissance est son essence, sa volonté est son essence, sa béatitude son essence. Quand on sait que Dieu est acte pur, en d'autres termes qu'en lui tout est acte, on sait qu'il n'y a pas en lui, comme en nous, le virtuel et l'actuel, le possible et le réel, la puissance et l'acte; mais que tout le possible de Dieu est actuel; que rien en lui n'est à développer, à parfaire; qu'il est déjà parfait; qu'il n'est pas comme les créatures, indéfiniment développable, mais qu'il est déjà

[1] Ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον, καὶ οὐσία, καὶ ἐνέργεια οὖσα. Metap. XII, 7.

maintenant, si l'on peut s'exprimer ainsi, développé infiniment. Ce qui tranche absolument la distinction du fini et de l'infini. Être essence pure et acte pur, c'est réellement le caractère divin de l'infini. Voilà du moins ce que saint Thomas d'Aquin a mis dans ces formules, soit qu'Aristote l'y ait vu, ou ne l'y ait pas vu.

Ce qui suit immédiatement dans le texte est à la fois clair et profond. C'est la manière dont le premier moteur immobile meut les deux autres essences.

« Voici comment il meut. Le désirable et l'intel-
« ligible meut sans être mû.... Il meut comme
« objet d'amour[1]. »

« Le désirable et l'intelligible suprêmes sont
« même chose (τούτον τὰ πρῶτα τὰ αὐτά). »

Cette essence meut comme objet d'amour; elle attire. Voilà l'attrait universel du désirable et de l'intelligible qui, selon Aristote, attire tout, les corps et les esprits, chaque être à sa manière, et qui cause, sans exception, tous les mouvements : attrait universel dont la physique, maintenant, sait quelque chose, et que la psychologie, espérons-le,

[1] Κινεῖ δὲ ὧδε. Τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα. — κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον. Metap. XII, 7.

connaîtra un jour comme point de départ premier de tous les mouvements, de tous les faits, de toute l'histoire de l'âme. Et ici Aristote place en passant cette remarque importante : « L'objet du désir c'est « l'apparence du beau ; mais l'objet de la volonté « c'est le beau même [1]. »

Poursuivons.

« Dès qu'il y a un être qui meut quoique immo- « bile, et qui est immobile quoique en acte, cet « être n'est pas soumis au changement. »

« Ce moteur est donc un être nécessaire, et, en « tant que nécessaire, il est le Bien, et il est le « Principe. »

« Tel est le Principe auquel sont suspendus le « ciel et la nature [2]. »

Ceci rappelle le mot de Platon, « que le divin nous tient suspendus à lui par la racine, » et cette autre doctrine platonicienne, que « le premier principe c'est le Bien même. »

[1] Ἐπιθυμητικὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν. Metap. XII, 7.

[2] Ἐπεὶ δ' ἐστί τι κινοῦν, αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς.

Ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή.

Ἐξ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. Metap. XII, 7.

Voici maintenant ce que le premier principe est en lui-même :

« Nous, nous goûtons le bonheur passagère-
« ment. Lui le possède éternellement. »

« Son bonheur c'est son acte même; être éveil-
« lés, sentir, penser, c'est notre bien; puis le sou-
« venir et l'espérance [1]. »

Mais lui, quel est son acte ou son bonheur? C'est *la pensée en soi.* « Mais la pensée en soi, c'est la
« pensée du meilleur en soi, et la pensée par excel-
« lence est celle du bien par excellence. Or, la
« pensée se pense elle-même en saisissant l'intelli-
« gible, et elle devient intelligible par ce contact et
« ce penser; de sorte que la pensée et son objet
« sont une même chose. Saisir l'intelligible, saisir
« l'essence, c'est la pensée : cette possession même
« est son acte. Et cet acte, qui constitue toute
« pensée, a, ce semble, un caractère divin; de
« sorte que la contemplation est certainement le
« bonheur et la perfection. »

« Mais si Dieu goûte continuellement ce bonheur,
« que l'homme ne peut goûter que par instants,

[1] Διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν. Οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν. Ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον, ἐπεὶ καὶ ἡ ἡδονὴ ἐνέργεια τούτου. Καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις, αἴσθησις, νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνῆμαι διὰ ταῦτα. Metap. XII, 7.

« certes sa félicité est admirable; plus admirable « encore si ce bonheur est en lui plus grand qu'il « n'est en nous. Or, il en est ainsi. Car, cela même, « ce bonheur même est sa vie; l'intelligible en acte « c'est la vie; or, il est tout acte; ainsi l'acte en « soi est sa vie, vie éternelle et souveraine. Nous « nommons Dieu *un vivant éternel et parfait*, parce « que la vie continue, éternelle, est en lui, ou « plutôt cette vie même est Dieu [1]. »

Certes voici une page de Théodicée vraiment profonde, pleine de points lumineux très-féconds, quoique fort peu développés, dès lors bien loin de nos habitudes de pensée qui demandent tant d'explications. Il est manifeste qu'il y a là une puissante lumière implicite, et qu'il est difficile à la raison humaine d'aller plus haut, de voir plus loin.

Il y a, dans cette page, quelque vue confuse des plus profonds mystères. Quand Leibniz remarque l'étonnant phénomène *de la réflexion des esprits*, qui consiste « en ce qu'un même esprit est son « propre objet immédiat, et agit sur soi-même, en « pensant à soi-même et à ce qu'il fait [2]; » quand il reconnaît « que ce redoublement donne une

[1] Metap. XII, 7. — [2] T. I, p. 24 Œuvres complètes.

« image de deux substances respectives dans une « même substance absolue, celle qui entend et celle « qui est entendue, » et quand, de plus, il considère « que ce qui est modal, accidentel, imparfait « et mutable en nous, est réel, essentiel, achevé et « immutable en Dieu, » Leibniz voit dans ce redoublement comme une trace de la pluralité des personnes divines dans l'Unité de Dieu. Il nous semble que c'est là justement ce qu'Aristote, à son insu sans doute, entrevoit ici et dans l'âme et en Dieu.

Il nomme ces trois principes : 1° *Le bien en soi* (τὸ καθ' αὑτὸ ἄριστον); 2° *La pensée en soi* (νόησις ἡ καθ' αὑτὴν); 3° *L'acte* ou *la vie en soi* (ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωή).

Mais la pensée en soi c'est la pensée du Bien en soi (ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου); et la pensée et son objet, le bien, sont une même chose (ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν). Mais cette possession mutuelle de la pensée et de son objet, c'est son acte (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων); cet acte en soi est la vie de Dieu (ἐκείνου ζωὴ); et cette vie excellente, éternelle, c'est Dieu même (τοῦτο γὰρ ὁ Θεός). De sorte que le Bien, la pensée, et la vie, qui se possèdent mutuellement, sont une même chose; et tout cela est Dieu.

Mais ce qu'il nous faut surtout remarquer dans ce texte, c'est la méthode qui y est manifestement impliquée.

Cette méthode est précisément la dialectique platonicienne : c'est la seule et la vraie méthode pour s'élever à Dieu; c'est le procédé principal de la raison, procédé tellement naturel, simple et immédiat, tellement inné à la raison, que tous les hommes, même les penseurs qui s'observent, l'appliquent sans le savoir; procédé enfin qui consiste, quand il s'agit de Dieu, à affirmer à l'infini les qualités finies que nous trouvons en nous. C'est le mot de Leibniz : « Les perfections de Dieu sont « celles de nos âmes, moins les bornes qui s'y « rencontrent. »

« Nous goûtons le bonheur passagèrement, dit « Aristote; lui le possède éternellement. »

Voici un bonheur passager que nous trouvons en nous : l'esprit saisit cette idée de bonheur, efface les bornes, supprime le temps, le passé, l'avenir, le changement, pose ainsi un bonheur éternel, et l'attribue à Dieu.

Ce n'est pas tout. Quel est ce bonheur? Veiller, penser, sentir, vivre, en un mot, c'est notre bien. Tout cela est en nous partiellement; tout cela doit donc être en Dieu absolument, infiniment.

Il veille infiniment puisqu'il est tout acte : rien en lui d'implicite qui dorme; rien qui dorme dans le possible et attende l'avenir; nulle force qui se repose en préparant son acte : tout est acte déjà.

Il pense absolument. Sa pensée est la pensée en soi; elle pense le Bien par excellence; et de plus elle est ce qu'elle pense. Nous, quand nous pensons, nous cherchons à toucher ou à voir l'intelligible, ce qui peut nous être donné par instants · lui, non-seulement voit et touche l'intelligible, mais il est cet intelligible lui-même. Sa pensée n'approche pas du but, plus ou moins; elle est le but.

Il vit absolument, infiniment, puisque sa vie n'est autre chose que cet acte même, cette pénétration mutuelle, et cette identité de l'intelligent et de l'intelligible, et que, non-seulement il a cette vie, souveraine, éternelle, mais, ce qui est le comble, il est lui-même cette vie. Il est la vie éternelle et parfaite.

De sorte qu'évidemment Aristote s'élève ici de ce qu'il voit en nous jusqu'à Dieu, et passe de l'un à l'autre en mettant partout l'infini, en poussant tout à l'absolu, par la suppression de toutes bornes.

Surtout l'idée fondamentale de l'*acte pur,* est digne d'attention sous ce rapport. Nous voyons en

toute chose puissance et acte, possible et actuel : tout ce qui vit, devient, se développe, tend à une limite supérieure qu'il n'est pas possible d'atteindre, pas plus qu'en ajoutant les unités aux unités on n'atteint l'infini : il y aura toujours en nous quelque possible à développer, quelque avenir à actualiser; c'est là l'infranchissable et nécessaire abîme qui sépare l'infini du fini. Eh bien ! il y a un Être qui ne devient pas, qui est : qui est absolument, qui est cette limite supérieure vers laquelle tout se meut et que rien n'atteindra jamais, parce qu'on ne devient pas infini; on est infini. Lui donc est infini ; il est le développement absolu, la vie pleine et sans bornes, et l'infinité des possibles actuellement déjà réalisée. C'est en ce sens que saint Thomas d'Aquin disait : « Dieu est l'actualité « absolue de toutes choses. » (*Deus est* actualitas *omnium rerum.*) C'est ce que les sophistes contemporains ne comprennent pas. Mais c'est bien là l'idée souveraine que cherche toute raison à travers toute donnée finie; c'est bien là le procédé par excellence de la raison : monter du fini à l'infini, de tout à Dieu.

Poursuivons.

« Qu'il y ait une substance éternelle, immobile, « et distincte des choses sensibles, cela est mani-

« feste d'après ce qui vient d'être dit. Il est mani-
« feste aussi que cette substance n'a aucune gran-
« deur particulière, mais qu'elle est sans parties,
« qu'elle est indivisible. Elle meut pendant un
« temps infini, et rien de fini n'a une force in-
« finie [1]. »

Il y a dans toutes ces formules bien des vérités rigoureuses, mathématiques. On voit poindre ici l'idée rigoureuse de l'infini. *Rien de fini ne saurait avoir une force infinie.* Aristote entrevoit ici cette capitale formule qui n'a été posée que par le XVIIe siècle, et même imparfaitement et non par tous : que ce qui est infini en un sens est infini en tout sens; que ce qui est fini en un sens est fini en tout sens; que le fini et l'infini sont absolument incommunicables; mais que l'un et l'autre subsistent : qu'il y a deux substances naturelles, finies, nous les voyons; qu'il y a une substance éternelle, immobile, infinie (sans grandeur particulière), indivisible et absolument continue. Aristote comprenait déjà que l'infini, le continu, l'indivisible,

[1] Ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων. Δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐθὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν. Κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐθὲν δὲ ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον. Métap. XII, 7.

l'éternel et le nécessaire sont même chose. Ailleurs cependant il vacille, et des deux substances naturelles ou mobiles, il fait l'une, le ciel, éternelle et mobile pendant un temps infini. C'est son erreur touchant l'éternité du monde : erreur qui contredit ses propres formules. Il devrait voir que rien d'éternel ne peut être fini, ou que rien de fini ne peut avoir une durée infinie ; comme il voit que rien de fini ne peut avoir une puissance infinie. C'est la même chose.

V.

Reste à résoudre une question que l'on s'attend à peine à voir traiter par Aristote tant elle nous paraît simple.

« Faut-il poser cette essence comme unique? ou « bien y en a-t-il plusieurs? et s'il y en a plusieurs « combien y en a-t-il [1] ? »

Or, ici se trouve dans le texte une contradiction apparente si étrange, que l'auteur du plus beau

[1] Πότερον δὲ μίαν θετέον τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἢ πλείους, καὶ πόσας. Metap. XII, 8.

travail contemporain que nous ayons sur Aristote [1], ne craint pas d'affirmer que l'un des termes de la contradiction, n'est autre chose qu'une thèse qu'Aristote développe d'abord pour la combattre, comme par exemple, quand saint Thomas d'Aquin commence ses thèses par la position de l'antithèse. Mais cette explication ne peut vraiment pas s'accorder avec le texte [2]. Aristote admettait l'éternité du monde : ce fut pour lui une source d'erreurs. Il est obligé d'admettre, comme par voie de conséquence, outre un Dieu premier, d'autres dieux secondaires, mais éternels aussi, immobiles et indivisibles. Mais ni les anciens, ni saint Thomas d'Aquin n'ont relevé la moindre contradiction dans ce chapitre. Il n'y a pas de contradiction, il y a des erreurs. Aristote commence par poser que « le « principe des êtres, l'*être premier,* est immobile, « *soit en lui-même, soit accidentellement*, et que « c'est lui qui imprime à tout le mouvement pre-

[1] M. Ravaisson.

[2] D'ailleurs Aristote démontre, dans sa Physique, à laquelle il renvoie ici, que les mouvements des planètes sont éternels, et qu'un mouvement éternel ne peut être produit que par un moteur éternel, et un mouvement quelconque que par un moteur immobile. Saint Thomas d'Aquin renvoie, pour ces démonstrations au livre de la Physique et à celui du Ciel.

Digitized by Google

« mier, éternel et simple[1]. Mais, ajoute-t-il, outre « le mouvement simple du tout, que nous disons « produit par l'essence du *premier* immobile, nous « voyons encore dans le monde d'autres mouve- « ments éternels, ceux des planètes[2], car tout corps

[1] Ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινοῦν δὲ τὴν πρώτην ἀΐδιον καὶ μίαν κίνησιν. Metap. XII, 8.

[2] Aristote veut parler ici d'abord du mouvement diurne qui semble emporter toute la voûte céleste dans une révolution de vingt-quatre heures : c'est ce qu'il appelle le mouvement simple et premier; puis des mouvements divers des planètes dont chacune paraît superposer un mouvement propre à ce mouvement général et premier. Aristote s'appuie ici beaucoup trop sur les données de l'expérience telles que les sens les lui présentent. Platon s'appuyait aussi sur l'expérience sensible, mais plus travaillée par la raison, plus dégagée de l'illusion des sens, moins immédiatement acceptée comme type de vérité. Au sujet du ciel et des astres, Platon admettait probablement les idées pythagoriciennes, et se défiait des apparences. Mais Aristote, bornant sur ce point la science à ce qu'il voyait, pose hardiment qu'il y a sept moteurs immobiles, éternels, parce qu'il y a sept planètes, et que la huitième sphère, celle des étoiles fixes, est mue par le moteur immobile, éternel *et premier*. Sur quoi saint Thomas d'Aquin dit (*), que du temps d'Aristote les astronomes n'avaient pas encore remarqué, comme ils l'ont fait depuis, le mouvement propre des étoiles fixes; mais que dès lors Aristote pose en tout cas, dans son système, trop peu de moteurs.

(*) Édit. de Paris. T. IV, p. 453, comment. du liv. XII, chapitre huitième de la Métaph. d'Aristote.

« sphérique est éternel, et ne peut cesser d'être en « mouvement : nous l'avons démontré en physi- « que. Il est donc nécessaire que chacun de ces « mouvements soit produit par une essence immo- « bile en elle-même et éternelle; car la nature des « astres est d'essence éternelle..... Il est donc évi- « dent qu'il doit y avoir nécessairement tout au- « tant d'essences, éternelles de leur nature, im- « mobiles en elles-mêmes, et indivisibles [1]. » Cela posé, Aristote revient encore au premier moteur immobile, à la première essence, il dit que seule elle est immatérielle, parce qu'elle est toute en acte, qu'elle n'a rien en puissance, et qu'elle a sa fin en elle-même, ce qu'exprime le mot grec *entéléchie* [2] (ἐν, τέλος, ἔχων), et il conclut : « Le *premier* moteur « immobile est donc Un et formellement et numé- « riquement [3]. »

Mais après cela encore il reprend son erreur de plusieurs dieux secondaires, et dit que toute la mythologie fabuleuse des anciens renferme un fonds de vérité que voici : « Que les astres sont des dieux,

[1] Metap. XII, 8.

[2] Τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον. Ἐντελέχεια γάρ. Metap. XII, 8.

[3] Ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν. Metap. XII, 8.

« et que le divin enveloppe toute la nature (ὅτι θεοί « τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν); » et ces dieux secondaires sont distingués, par Aristote, du Dieu souverain, en ce que lui seul est *premier*, en ce que lui seul est immobile, *tant en soi-même qu'accidentellement*, lui seul est tout acte, a sa fin en soi-même, et est *entéléchie*. Les autres ne sont pas tout acte; ils sont immobiles par eux-mêmes, mais mobiles accidentellement. Lui seul encore est le premier désirable et le premier intelligible, et le souverain Bien.

VI.

Quant aux rapports de Dieu avec le monde les voici, d'après Aristote :

« Il faut considérer maintenant[1] comment la na- « ture universelle renferme le Bien, le souverain « Bien. Est-ce comme un être séparé, subsistant en « lui-même, ou bien comme l'ordre du monde, ou

[1] Ἐπισκόπτεον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό, ἢ τὴν τάξιν, ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα. Καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγὸς, καὶ μᾶλλον οὗτος. Οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτον ἔστιν. Metap. XII, 10.

« des deux manières à la fois, comme dans une « armée? Car, le bien d'une armée c'est l'ordre et « c'est aussi son chef, surtout son chef : ce n'est « pas l'ordre qui constitue le chef, c'est le chef qui « fait l'ordre. » Aristote admet l'un et l'autre et montre les absurdités qui découlent de tout autre système. Ceux par exemple qui n'admettent pas le souverain Bien comme principe séparé, subsistant par lui-même, ceux-là, ou « tirent les êtres du non-« être, ou, pour échapper à cette nécessité, réduisent tout à l'unité absolue[1]. » Ici Aristote flétrit en passant, comme le fait aussi Platon, la vieille absurdité de l'athéisme qui tire l'être du non-être, ainsi que la vieille absurdité du panthéisme qui ramène tout à l'identité absolue. C'est attaquer à la fois par les deux bouts les sophistes allemands actuels, qui admettent simultanément le non-être et l'identité absolue, et qui croient voir pourtant dans Aristote un puissant auxiliaire. Aristote réfute en même temps ceux qui admettent deux principes contraires (comme le font encore ces sophistes), et montre que ceux-là « sont forcés de donner un « contraire à la science et à la sagesse par excel-

[1] Ἔτι οἱ μὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ποιοῦσι τὰ ὄντα, οἱ δ' ἵνα μὴ τοῦτο ἀναγκασθῶσιν, ἓν πάντα ποιοῦσιν. Metap. XII, 10.

« lence; excès que nous évitons, » dit Aristote. « Le premier principe n'a pas de contraire (οὐ γάρ « ἐστιν ἐναντίον τῷ κρότῳ οὐθέν). Le premier principe « est unique. Ceux qui prennent pour principe le « nombre et une suite infinie d'essences, chaque « essence ayant son principe, font de l'univers une « collection d'épisodes et un peuple de principes « (ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν... καὶ ἀρχὰς « πολλάς). Mais les êtres ne veulent pas être mal « gouvernés. Homère l'a dit : La multiplicité des « chefs ne vaut rien. Qu'un seul gouverne. »

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη. Εἷς κοίρανος ἔστω [2].

Ainsi se termine, avec le XIIe livre de la Métaphysique d'Aristote, ce beau résumé de Théodicée.

VII.

C'est à sa métaphysique sans doute qu'Aristote faisait allusion, lorsqu'Alexandre lui reprochant d'avoir divulgué les sublimités de la science, il répondit : « Je les ai divulguées de manière à ne les « point divulguer. » Toujours est-il que ces livres,

[1] Καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις ἀνάγκη τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ τιμιωτάτῃ ἐπιστήμῃ εἶναί τι ἐναντίον, ἡμῖν δ' οὔ. Metap. XII, 10. — [2] Ibid.

plus que les autres, ont mérité à Aristote le nom de Ténébreux.

Dans son livre du *Monde* il est plus clair. Après avoir développé ses idées sur le monde, il ajoute :

« Il nous reste à parler sommairement de la « cause qui contient et gouverne l'ensemble. Une « antique tradition, répandue par nos pères dans « toute l'humanité, nous apprend que toute chose « vient de Dieu et par Dieu, qu'aucune nature ne « se suffit (οὐδεμία δὲ φύσις αὐτὴ καθ' ἑαυτήν ἐστιν αὐ- « τάρκης), et ne subsiste que par son secours.... « Dieu est, en effet, conservateur et Père de tout ce « qui est dans le monde, et il opère en tout ce qui « s'opère, non comme un ouvrier qui travaille et « se fatigue, mais comme une vertu toute-puissante « qui agit[1]. »

« Il faut savoir de Dieu que sa force est irrésis- « tible, sa beauté accomplie, sa vie immortelle, sa « vertu souveraine, et qu'invisible à toute nature « mortelle, il est visible par ses œuvres. Et certes « tous les mouvements, et tous les êtres qui sont « dans l'air, sur la terre, dans les eaux, sont réel- « lement les œuvres du Dieu qui contient l'uni- « vers[2]. »

[1] *De Mundo*, VI, p. 397. — [2] Ibid., p. 399.

« Dieu est notre loi immuable, loi qu'on ne « saurait changer ni corriger, loi plus sainte et « meilleure que les lois écrites sur nos Tables. « Gouvernant tout par une activité incessante et « une infaillible harmonie, il dirige et ordonne « tout l'ensemble de l'univers, terre et ciel, et se « répand dans tous les êtres [1]. »

« Il est Un, mais il a plusieurs noms qui lui « viennent de ses diverses opérations sur le monde. « Ne semble-t-il pas que quand nous l'appelons à « la fois *Zéna et Dia,* nous voulons dire *celui par « lequel nous vivons* [2]? »

« Tous ces noms signifient Dieu seul, comme le « remarque le noble Platon. Dieu donc, d'après « l'antique tradition, est le principe, la fin et le « milieu de tout ce qui est, et traverse toute la « nature en ligne droite (montrant à toute chose « sa droite voie), toujours suivi de la justice, ven- « geresse des transgresseurs de cette ligne divine; « justice que doit posséder quiconque veut arriver, « dans l'avenir, à la béatitude, et quiconque veut « être heureux dès maintenant [3]. »

[1] *De Mundo,* p. 400. — [2] Ibid., VII, p. 401. — [3] Ibid. La fin du livre.

VIII.

Certes ce qui précède est grand et beau, mais voici où le génie d'Aristote nous paraît surprenant.

Saint Thomas d'Aquin affirme[1] qu'Aristote a signalé la grande distinction des deux degrés de l'intelligible divin, que nous avons déjà rencontrée chez Platon.

Sans doute Aristote est bien loin d'avoir tout vu dans cette immense question. Cela ne se pouvait à son époque. Mais, manifestement, il a eu la vérité sous les yeux, et il en a saisi certains traits avec une admirable précision.

Et d'abord, il distingue dans l'homme, avec une parfaite netteté, les deux lumières que saint Augustin nomme, *lumière illuminante* et *lumière illuminée,* et ce que Fénelon appelle, *la raison qui emprunte,* et la *raison qui donne*. « Partout dans la « nature, dit Aristote, se rencontre la distinction « de ce qui n'est qu'en puissance, et de ce qui, « étant déjà en acte, produit le passage de la puis-

[1] *Contra gentes,* cap. III, 3.

« sance à l'acte. Cette distinction se retrouve né-
« cessairement dans l'âme. Il y a un intellect pas-
« sif, capable de tout devenir, et il y a un intellect
« actif capable de tout produire. Ce dernier est
« comme la lumière. La lumière fait passer en acte
« les couleurs qui ne sont qu'en puissance. De
« même l'intellect *séparable* (distinct de l'homme),
« impassible et tout pur, est acte par essence....
« Cet intellect est l'Être même, il est seul éternel,
« immortel, et, sans lui, l'intellect passif ne peut
« rien [1]. »

Aristote a donc aperçu, dans l'analyse de la raison, cette fondamentale distinction que Fénelon développe si admirablement, entre la raison qui est nous, et la raison qui est Dieu même.

Dans tous ses ouvrages il y revient. Partout il soutient que ce principe, intelligent et intelligible, l'intellect pur, n'est pas même chose que l'âme [2], et que ni la perception (αἰσθάνεσθαι) [3], ni la mémoire, ni la pensée vulgaire (δοξάζειν) [4], ni le raisonnement (λογισμός) [5], ni aucune opération intellectuelle discursive (διάνοια) [5] « ne sont les opérations de « l'intellect contemplateur (νοῦς θεωρητικός) [7], mais

[1] *De anima*, III, 5. — [2] Ibid., I, 2. — [3] Ibid., I, 5. — [4] Ibid., I, 5. — [5] Ibid., II 3 — [6] Ibid., II, 3. — [7] Ibid., II, 3.

« bien les opérations de l'homme qui vivifie cet « intellect[1]. »

Cet intellect est radicalement distinct de l'âme, c'est un être et une substance à part qui survient dans l'homme (ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν εγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα)[2]; qui survient du dehors (θύραθεν)[3]; qui est divine (θεῖον εἶναι); qui est séparable de l'âme, comme l'éternel du périssable (ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ)[4]; qui est en nous comme un autre genre d'âme (ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι), comme une lumière qui non-seulement n'est pas donnée aux animaux, mais qui ne paraît pas même être accordée à tous les hommes (ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσι)[5]. Cette dernière assertion correspondrait à ce mot solennel de la sainte Écriture : « Le soleil de l'intelligence ne s'est pas levé « sur eux[6]. »

[1] Τὸ δὲ διανοεῖσθαι.... οὐκ ἔστιν ἐκείνου.... ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο. *De anima*, I, 4. — [2] *De anima*, I, 4.

[3] Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι θεῖον εἶναι μόνον. *De generat. anim.*, II, 3 et II, 6. — [4] *De anima*, II, 2.

[5] Οὐ φαίνεται ὅγε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν. « L'intelli- « gence dans le sens où nous l'entendons, ne paraît pas être *indiffé-* « *remment* dans tous les animaux, ni même dans tous les hommes.» *De anima*, I, 2. — [6] Sap., V, 6.

Aristote, on le comprend, parle ici de la perfection dernière de l'intelligence, de sa fin, et de son dernier terme, de ce que Platon nomme, *le terme de la marche intellectuelle,* et saint Augustin, *la raison parvenant à sa fin :* terme qui consiste, selon Aristote, à voir l'intelligible comme il se voit lui-même, à le voir en le touchant (θιγγάνων καὶ νοῶν), et en devenant une même chose avec lui (ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν); ce que saint Augustin considère, lui aussi, comme le propre caractère de la vision de Dieu. Mais cette contemplation, dit Aristote, qui est le bonheur, et qui, en Dieu, est continue, n'est donnée à l'homme qu'à de rares intervalles [1].

Notre esprit est naturellement à l'égard de ce haut degré de lumière, comme l'œil du hibou à l'égard du soleil [2]. Cette pure lumière intelligible Dieu la voit toujours, elle est lui-même : en Dieu l'intelligence et l'intelligible sont identiques [3]. Mais, à notre égard, cette lumière divine est surnaturelle; et l'âme, en tant qu'on la considère comme éclairée de cette lumière, *n'est pas purement naturelle* [4]. Cette lumière, d'après Aristote, ne vient pas

[1] Metap. XII, 7. — [2] Metap. II, 1. — [3] Metap. XII, 7.
[4] Οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις. *Part. anim.*, p. 641.

par la génération. L'âme, en tant que végétative, sensitive, raisonnable, c'est-à-dire en tant que renfermant la vie, l'animalité, et l'humanité, l'âme vient par la génération, et se développe avec le germe total. Mais cette lumière de l'intelligence vient seule à l'homme d'ailleurs, seule est divine [1]. Cette lumière est le but de l'homme, et le souverain Bien consiste dans sa contemplation.

Ainsi pense et parle Aristote. Nous pèserons ailleurs ces textes. Qu'on veuille bien méditer aussi les belles paroles qui suivent :

« S'il est vrai que le bonheur est la vertu en « acte, c'est surtout l'acte de la plus haute vertu ; « c'est surtout l'acte de ce qu'il y a de meilleur « dans l'homme. Que ce meilleur soit l'intellect, « ou tout autre principe qui, par nature, doit « régner dans l'homme, et qui possède en soi la « lumière du divin et du bien ; que ce meilleur « soit le divin lui-même, ou ce qu'il y a dans « l'homme de plus divin, en tout cas c'est l'acte « de ce principe, agissant selon sa propre vertu, « qui doit être le bonheur parfait. Nous avons déjà « dit que cet acte c'est la contemplation.... *Mais* « *une telle vie est supérieure à la vie de l'homme :*

[1] *De generat. anim.*, II, 2.

« *ce n'est pas en tant qu'homme que l'homme vivra* « *ainsi, mais en tant qu'un principe divin vit en* « *lui*[1]; et autant ce principe diffère de ce composé « qui est l'homme, autant son acte l'emportera sur « l'acte de toute autre vertu. Si l'intellect est divin « relativement à l'homme, la vie selon son acte sera « divine relativement à la vie humaine. Il faut « donc, selon l'exhortation des Sages, que l'homme « apprenne à sortir de l'homme, à ne rien sentir « de mortel, mais à vivre d'immortalité, de la vie « du principe supérieur qui vit en lui. »

Que le lecteur veuille bien ne pas oublier ces fragments d'Aristote. Nous en ferons usage par la suite.

IX.

Concluons cette étude de la Théodicée d'Aristote par deux marques, l'une relative à la méthode et l'autre au résultat.

Pour ce qui est de la méthode, il est manifeste qu'Aristote a employé les deux procédés de la raison. Nous l'avons vu. Cela n'est pas possible au-

1 Ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον. Οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει. *Moral. ad Nicom*, x, 7.

trement; mais Aristote ne s'en est pas toujours rendu compte assez explicitement.

Aristote a ce profond bon sens du génie qui cherche plutôt encore la vérité que la manière de la trouver. Il était loin surtout de l'insupportable manie sophistique qui demande la démonstration absolue de toute chose. « Prétendre démontrer que « la nature existe, dit-il, est ridicule (γελοῖον). » « Il en est, dit-il ailleurs, qui n'admettent d'autres « démonstrations que celles des mathématiciens; « d'autres ne veulent que des exemples; d'autres « aiment à s'appuyer de l'autorité des poëtes. Il en « est qui demandent que tout soit rigoureusement « démontré, tandis que d'autres trouvent cette « rigueur insupportable.... Et il faut avouer qu'il « y a bien quelque futilité sous l'affectation de la « rigueur.... On ne doit pas exiger en tout la ri- « gueur mathématique, sinon lorsqu'il s'agit de « choses abstraites. »

Aristote n'avait donc pas le parti pris d'appliquer à toute question la déduction syllogistique. Il savait et il affirmait que les majeures ne se trouvent pas ainsi, mais bien par l'autre procédé, l'induction (ἐπαγωγή). Parfois même il nomme Dialectique ce procédé, comme Platon : « C'est là, dit-il, « le propre de la dialectique : elle est investigatrice

« de sa nature, et dans toutes les sciences elle sait « parvenir aux principes[1]. » C'est ce dont nous parlerons en logique plus amplement. Seulement il faut avouer qu'Aristote s'est trompé en ne reconnaissant pas dans la dialectique platonicienne l'un des deux procédés de la raison, celui qui mène à Dieu, celui que lui-même employait dans sa recherche du premier principe, de l'Être tout actuel, du vivant éternel et parfait. Souvent il a voilé, déguisé, entravé, à son insu, ce simple et puissant procédé, par la forme syllogistique. De là ces étranges majeures qui sont le côté faible d'Aristote, et par où les modernes l'ont attaqué. Par exemple : « Tout corps sphérique est éternel, et est éternel- « lement en mouvement. » Voilà ce qui révoltait, à juste titre, le XVIe et le XVIIe siècle.

Mais ce que nous affirmons aussi c'est que souvent ces majeures étaient des fruits de la pensée la plus profonde, et le résultat légitime du procédé que possède la raison pour trouver les majeures. Telle est, par exemple, celle-ci, qui est fondamentale dans Aristote, et dont nous avons déjà parlé

[1] Τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν. Ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἁπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει. Top. I, 2.

plus haut : *Tout ce qui se meut est mû par autre chose,* ou bien, *Rien ne se meut soi-même.* Qui croirait que, sous d'autres mots, cette majeure est précisément le point de départ de Descartes pour trouver Dieu? On va le voir.

Il suffit de se rappeler que *mouvement,* pour Aristote, veut dire *passage de la puissance à l'acte.* Donc la majeure d'Aristote signifie : *Tout ce qui passe de la puissance à l'acte, n'y passe que sous l'action d'une cause déjà en acte.* Or, n'est-il pas clair que Descartes voit la même vérité, et traduit en langue ordinaire l'algèbre d'Aristote, quand il dit : « Je connais que je suis une chose imparfaite, « incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et « qui aspire sans cesse à quelque chose de meil- « leur et de plus grand que je ne suis ; mais je con- « nais aussi, en même temps, que celui duquel je « dépends possède en soi toutes ces grandes choses « auxquelles j'aspire..., *non pas indéfiniment et* « *seulement* EN PUISSANCE, mais qu'il en jouit en « effet, ACTUELLEMENT *et infiniment,* et ainsi qu'il « est Dieu. » Descartes voit donc, comme Aristote, l'être créé qui passe de la puissance à l'acte ; or, il ne peut passer ainsi à l'acte et tendre au meilleur, que sous l'influence d'une cause qui ne soit pas en puissance, mais en acte : et cette cause qui est en

acte infiniment est Dieu. C'est précisément la majeure d'Aristote, on le voit. C'est tout à fait aussi le procédé platonicien qui trouve l'immuable dans le variable, et l'infini dans le fini. Et Platon, en effet, dit exactement les mêmes choses dans le Timée. Il pose d'abord la distinction absolue de ce qui devient et de ce qui est absolument; c'est-à-dire de ce qui passe de la puissance à l'acte, et de ce qui est déjà tout acte. « Distinguons d'abord « l'être qui est toujours et *qui n'a pas de devenir,* « de l'être qui devient et n'est jamais entièrement. « Or, tout ce qui devient, devient nécessairement « sous l'influence d'une cause. Car il est impos- « sible à un être quelconque de devenir sans un « auteur. » En d'autres termes, il n'y a pas d'effet sans cause. C'est justement la majeure d'Aristote : *Rien ne passe de la puissance à l'acte, que par une cause déjà en acte.* Et c'est dans cette vérité que Platon, comme Descartes, voit la démonstration et l'existence de Dieu : « Nous avons dit *que tout* « *ce qui devient, a nécessairement un auteur qui* « *est la cause de son devenir.* Mais trouver et con- « naître cet auteur et ce père du tout, est un grand « œuvre[1]. »

[1] Πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι.

Voilà donc, sur ce point de départ fondamental et sur le procédé qui mène à Dieu, Descartes retrouvé dans Platon, et, ce à quoi on ne s'attendait pas, dans Aristote. Cela tient à ce que l'esprit humain est un, et la vérité une. Par la bonté de Dieu, l'homme est en face de la vérité, et la lumière éclaire tout homme venant en ce monde. Tous ceux qui voient, voient la même chose, et tout ce qu'un homme a vu est vrai. C'est ce qu'affirme saint Thomas avec saint Augustin. Aussi, dans le fond, tous les génies du premier ordre sont d'accord; et il y a une philosophie humaine universelle, qui, par le fait, a été acceptée, élevée, consacrée, couronnée par la théologie chrétienne. Il n'y a de contradicteurs à cet ensemble, divin et humain, que la secte éternelle de l'erreur, qui, par une satanique méthode, parvient à se soustraire à la raison, et à tourner la tête pour ne pas voir.

Notre seconde remarque sur la Théodicée d'Aristote est relative au résultat.

Il est clair que ce résultat est celui de Platon,

παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γίνεσιν σχεῖν.... Τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργου.... Tim. p. 28.

celui de tous les sages, celui de tous les hommes soumis au sens commun et qui suivent la raison. Aristote, — nous avons cité tous ses textes, — admet un Dieu distinct du monde et présent dans le monde, dont il pénètre toutes les natures ; un Dieu vivant, tout-puissant, cause première, cause motrice, cause finale ; moteur immobile, seul tout en acte, c'est-à-dire seul parfaitement immuable ; un vivant éternel et parfait ; un Dieu souverain bien et bonté souveraine ; un Dieu infiniment intelligent puisqu'il est identique à l'intelligible lui-même, et que son acte, sa vie, consiste précisément à posséder cet intelligible qui lui est identique ; un Dieu invisible en lui-même, visible dans ses œuvres ; un Dieu gouvernant tout par son action et par sa Providence comme un chef gouverne une armée ; un Dieu juste qui punit l'homme libre, violateur de sa loi immuable, et récompense par le bonheur, maintenant, et dans l'avenir, ceux qui s'attachent à la justice.

On le voit, c'est Platon, c'est la tradition, c'est le sens commun, c'est la sagesse universelle.

Aristote confirme ici parfaitement le mot de Platon : « Tous les sages n'ont qu'une voix. »

Il est donc certain, répétons-le et insistons sur ce point, il est certain qu'il y a des vérités univer-

selles sur lesquelles tous les philosophes sont d'accord, si toutefois par philosophes on entend en effet les sages, non les sophistes. Il y a une philosophie universelle, une sagesse naturelle et commune, qui est la même dans tous les hommes dociles à la lumière de la raison. Tous les penseurs du premier ordre sont évidemment dans ce cas. Les sophistes sont en dehors de cette communauté. Ce sont les hérétiques de la raison, les sectaires de l'humanité. Comme il y a dans l'Église catholique des articles de foi, il y a dans le genre humain des articles d'éternelle raison. Et cette sagesse universelle n'est niée que par les esprits faux et vains que leur orgueil empêche de suivre le sens commun, et qu'en même temps leur faiblesse intellectuelle ne peut élever à la société lumineuse des grands esprits : âmes séparées qui ne vivent point, par le cœur, de la chaleur féconde du soleil commun, et qui ne peuvent non plus atteindre, par l'esprit, à la contemplation de la lumière qui ramènerait le cœur à la vraie source de la vie. Ces tristes âmes, doublement sectaires, doublement séparées[1], et de la foi universelle et de la raison commune, malheureusement sont en nombre immense dans ce

[1] *Eradicatæ, bis mortuæ.* Saint Jacques.

siècle. Et les chefs de cette perversion ont une audace que les sophistes n'ont jamais eue : ils aspirent au remaniement radical de la conscience humaine et de l'esprit humain, et au gouvernement du monde. Ils entreprennent, et ils l'avouent, de changer la logique universelle et le sens du langage humain. Mais ils ne réussiront pas. Ils serviront au contraire, et nous comptons, pour notre part, les employer à cet usage, ils serviront à séparer nettement la lumière des ténèbres, en se faisant ténèbres, et à rendre la vérité plus visible en la démontrant par l'absurde.

Si on classe en deux parts les hommes qui ont pensé ou prétendu penser, si on appelle les uns philosophes ou sages, les autres sophistes, Aristote, on le voit, n'a rien de commun avec les sophistes d'aucun siècle ; c'est un philosophe proprement dit, et l'un des sept ou huit génies du premier ordre. Remarquons encore qu'il n'a rien non plus de commun avec cette sorte d'esprits qu'on appelle aujourd'hui rationalistes, qui sont les esprits flottant entre la sophistique et la philosophie, toujours beaucoup plus près de l'une que de l'autre ; esprits qui cherchent bien moins les résultats que la démonstration ; esprits partiels et froids qui se créent des méthodes exclusives et rejettent ce qui n'en

vient pas; qui font abus de la raison privée en excluant d'avance tout ce qu'elle n'a pas construit dans chacun d'eux; en l'isolant et de toute foi, et de toute tradition, et de la pensée d'autrui, et du sentiment et du cœur, et de la science de la nature visible; qui, en outre, mutilent la raison en elle-même, et n'en prennent que le côté clair en retranchant le côté chaud, source de la clarté; ignorant ce qu'a dit Sénèque : « La raison ne se compose « pas seulement d'évidences; sa partie la meilleure « et la plus grande est obscure et cachée. »

Aristote, par son profond bon sens, par la netteté des résultats, par son respect pour la pensée d'autrui et pour la saine antiquité; par sa grande science des faits de la nature, par son universalité intellectuelle, n'a rien de commun avec ce malheureux et stérile travers.

Ce qui précède suffit, nous l'espérons, à justifier l'admiration des grands docteurs catholiques du moyen âge pour Aristote. Aristote a été rejeté trop loin par Bacon, par Descartes, et surtout par le Protestantisme. Si les études se relèvent parmi nous, Aristote reprendra sa place. Ce vigoureux génie peut encore nous aider à sortir de ces molles et faciles habitudes de pensée où notre esprit s'énerve, à revenir aux fortes certitudes; à reprendre

cette vigueur de raison qui nous échappe, et à soumettre avec une humble et ferme clairvoyance cette raison même à la surnaturelle lumière de la divine contemplation, de manière « à sortir de l'homme « et de ses sentiments mortels, à vivre plus haut « que l'homme, de la vie du principe supérieur « qui vit en nous. »

Digitized by Google

CHAPITRE IV.

THÉODICÉE DE SAINT AUGUSTIN.

Quidquid a Platone dicitur, vivit in Augustino.

I.

Nous passons des anciens aux modernes, des philosophes grecs aux docteurs chrétiens, considérés comme philosophes; d'Aristote et Platon à saint Augustin, à saint Thomas d'Aquin et aux autres. Nous verrons, au premier coup d'œil, que saint Augustin se rattache à l'École de Platon, et saint Thomas d'Aquin à l'École d'Aristote. Ni l'un ni l'autre ne s'en cachent.

Je ne sais pourquoi on reproche parfois aux chrétiens de renier la philosophie, de détruire la raison par la foi.

Digitized by Google

Nous allons avoir l'occasion de nous éclairer sur ce point.

Thomassin note, c'est un fait historique, que les docteurs chrétiens du XIIe au XVIIe siècle exclusivement, se sont formés, comme philosophes, à l'École d'Aristote, et que les Pères des premiers siècles se sont formés à l'École de Platon [1].

Cela n'étant pas contestable, il s'ensuit que les docteurs chrétiens d'aucun siècle n'ont renié la philosophie.

Et de fait, tous enseignent que la philosophie et la théologie proprement dite sont deux choses, non pas séparées, mais distinctes : qu'il y a une science divine et une science humaine distinctes, et que la vraie science des chrétiens consiste à réunir les deux, sans jamais détruire l'une par l'autre. Saint Thomas d'Aquin affirme, et la foi nous l'enseigne, « que dans l'âme de Jésus la science « divine ne détruit pas la science humaine, mais, « au contraire, la rend plus lumineuse [2]. » Tel est le rapport des deux sciences.

La science humaine, c'est-à-dire la philosophie, au point de vue théologique orthodoxe, subsiste

[1] Thomassin, Tract. de Deo, Préfat., n° x.

[2] Scientia divina Christi non offuscabat scientiam humanam, sed magis claram reddebat. 3^a. q. q. 1. 2^m.

donc, et subsistera toujours, de même qu'il y aura toujours un esprit humain différent de l'esprit de Dieu.

C'est pourquoi les chrétiens, quand la lumière de l'Évangile illumina le monde, n'avaient point à changer les éléments de philosophie véritable qui étaient dans le monde. Ils n'eurent qu'à les accepter, comme ils ne purent qu'admettre la géométrie. Ils ont reçu Platon et Aristote, dans la partie solide de leurs travaux, comme ils ont accepté Euclide.

Assurément ils ont développé la philosophie et la développeront encore; ils l'ont purgée de beaucoup d'erreurs; mais ils n'en ont jamais changé les principes ni les bases. Nous n'inventerons pas d'autres règles du syllogisme, que celles que nous donne Aristote; et nous ne découvrirons pas d'autre procédé de la raison, que les deux procédés représentés par Aristote et par Platon. Il y a donc une philosophie proprement dite, distincte de la révélation.

Le préjugé régnant chez beaucoup d'hommes du monde, je le sais, c'est que la philosophie n'existe pas. C'est une erreur provenant de la même ignorance qui fait croire à tant d'autres que la révélation divine n'existe pas. Il y a une philosophie.

Digitized by Google

Quelle est-elle? dira-t-on. Nous répondons que c'est la philosophie de Socrate, de Platon, d'Aristote, de saint Augustin, de saint Thomas d'Aquin, de Descartes, de Bossuet, de Leibniz, et de tous les génies du premier ordre, sans une seule exception.

Je ne dis pas que la philosophie ait encore toutes ses forces, ou même tous ses organes complétement développés; je ne dis pas qu'elle ait encore, de tout point, conscience de sa méthode; je ne dis pas, surtout, qu'elle ait un bien grand nombre de disciples; mais je dis qu'elle existe, dans le genre humain, depuis de longs siècles, et indépendamment de la révélation chrétienne.

Que l'on écoute saint Augustin sur ce sujet : « Quant à ce qui concerne la philosophie spécu-« lative, dit-il, et aussi la philosophie morale, il « ne manque pas d'esprits très-pénétrants et très-« habiles qui nous montrent qu'Aristote et Platon « sont d'accord, quoique les inhabiles et les inat-« tentifs les croient très-éloignés : de sorte qu'à « mon avis, le travail et les luttes de la pensée, « avec le secours des siècles, ont enfin produit « une philosophie véritable *(una verissimæ phi-« losophiæ disciplina)*[1]. » Seulement, comme l'a-

[1] Quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet, et mores quibus consulitur animæ, quia non defuerunt acutissimi et solertis-

joute aussitôt saint Augustin, cette philosophie même, enfantée par la raison humaine, ne pouvait devenir populaire que par le Verbe incarné : ce qui est profondément vrai.

Saint Augustin croit tellement que la philosophie subsiste en présence de la révélation, qu'il continue ainsi : « Et, pour vous dire toute ma pen-« sée, sachez que, quelle que soit cette sagesse « humaine, je ne crois pas encore la posséder « tout entière [1]. J'ai maintenant trente-trois ans,

simi viri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur; multis quidem sæculis multisque contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimæ philosophiæ disciplina. Contra Academ., I, 487. — Nous citons l'édition de Gaume, qui est celle des Bénédictins, corrigée. Le chiffre romain indique le volume, l'autre la page.

[1] Sed ut breviter accipiatis omne propositum meum, quoquo modo se habeat *humana sapientia,* eam me video nondum percepisse. Sed cum trigesimum et tertium ætatis annum agam, non me arbitror desperare debere eam me quandoque adepturum. Contemptis tamen cæteris omnibus quæ bona mortales putant, huic investigandæ inservire proposui.... Mihi autem certum est nusquam prorsus ab auctoritate Christi discedere.... Quod autem subtilissima ratione persequendum est, ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem; apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido. Ibid., I, 487.

« mais ce n'est pas une raison pour désespérer d'y « atteindre. Je méprise tout le reste, tout ce que « les hommes croient des biens, et je consacre ma « vie à la chercher..... J'ai, d'un côté, l'autorité « du Christ dont rien ne m'écartera..., mais, pour « ce que peut atteindre l'effort de ma raison, je « suis décidé à posséder le vrai, non pas seule- « ment par la foi, mais encore par l'intelligence ; « et, sous ce rapport, je crois trouver dans Pla- « ton des doctrines qui s'accordent avec nos « dogmes. » Ainsi parle l'humilité du génie et de la sainteté.

Et il est bien à remarquer que ces textes, d'après Thomassin qui les cite, et d'après les Bénédictins, ne sont pas ceux dont parle saint Augustin dans ses rétractations, lorsqu'il croit avoir donné trop d'éloges à Platon et aux Platoniciens.

Ces textes donc sont décisifs. Le saint, à l'école du Christ, lit Platon. Et pourquoi? Pour s'emparer, s'il se peut, de l'esprit humain tout entier, de toute raison, de toute sagesse humaine, pour ramener à Dieu tout l'homme, et tout soumettre à Jésus-Christ.

Digitized by Google

II.

Qu'on se souvienne maintenant comment Platon distingue deux degrés dans la marche de l'esprit humain vers la lumière intelligible.

Il y a, dans le monde de l'intelligence, ces deux degrés : la vue des ombres, et la vue des réalités éternelles : en d'autres termes, il y a la vue de Dieu même, de Dieu qui est le souverain bien, et la vue des fantômes divins, ombres de ce qui est. Qu'est-ce que ces fantômes divins, ces ombres éternelles de ce qui est éternellement? Ce sont les vérités nécessaires, les lois et les axiomes, les règles ou définitions immuables de la géométrie, de la logique, de la morale. Voilà le premier degré de la vue intellectuelle élevée au-dessus des sens : et de cette vue des ombres immuables, l'âme conclut l'existence d'un soleil capable de produire ces ombres. C'est ce qu'a fait le platonisme; mais rien de plus. Il a connu, par un procédé légitime, l'existence du soleil; il a conjecturé sa beauté, ses bienfaits. A-t-il vu le soleil lui-même? Nous disons : non.

Voir Dieu ! Ceci est l'affaire du christianisme.

« Aucun homme n'a jamais vu Dieu, » dit l'Évangile. C'est le Verbe incarné qui apporte à l'humanité la possibilité de la vue de Dieu même[1], vue directe et immédiate. Par le Verbe incarné, on ne devinera plus le soleil par l'ombre, on verra le soleil lui-même.

Dans notre état présent, notre œil physique n'est pas organisé pour regarder le soleil visible, mais seulement pour regarder le monde dans la lumière de ce soleil. L'œil n'est pas fait pour la source de la lumière, mais seulement pour les objets que frappent les rayons de la source. Ce fait est plein d'une signification profonde. Il en est de même pour notre âme. Dans l'état naturel de l'homme, dans cet état où nous naissons, notre âme n'est pas capable de voir Dieu en lui-même; mais elle est faite pour la lumière qu'il donne et qu'il répand et sur elle et sur les objets. Il faut, pour voir Dieu même, une modification de la nature humaine, une conversion, une transformation, ou, pour mieux dire, une renaissance que l'homme ne se peut pas donner, et que Dieu seul, qui l'a créé, peut lui donner. Après cette renais-

[1] Deum nemo vidit unquam. Unigenitus Dei Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.

sance surnaturelle, l'âme peut et doit voir Dieu[1], Et son premier regard sur Dieu, c'est la foi; la foi qui est obscure d'abord, comme le premier aspect d'une excessive lumière, mais qui devient vision à mesure que notre âme grandit : « La foi, cet essai de vision, » dit Bossuet; « La foi, cette vision commencée, » dit saint Thomas d'Aquin.

Cela posé, on pourra comprendre la différence de Platon à saint Augustin, et pourquoi nous avons pris pour épigraphe de cette étude : « Tout ce que « dit Platon, vit dans saint Augustin : *Quidquid « a Platone dicitur, vivit in Augustino.* »

Il y a d'abord cette différence entre saint Augustin et Platon, que saint Augustin est comme le type sur lequel Platon est jugé. Tous jugent ainsi, théologiens, philosophes, chrétiens et autres. Nous élaguons dans Platon, comme accident, tout ce qui ne rentre pas dans ce type; nous louons et nous admirons tout ce qui s'y ramène. Nous faisons des efforts pour découvrir, dans le grand philosophe, quelques rayons de cette lumière qui nous inonde dans le grand saint. C'est qu'en effet, la Théodicée des philosophes chrétiens, fruit de

[1] Ceci est la doctrine enseignée par le Christ lui-même. Saint Jean Ev., ch. III.

la raison humaine soutenue, dirigée dans sa recherche de Dieu, par cette grande et nouvelle donnée divine qui est la foi, n'est plus, comme la Théodicée antique, une aurore mêlée d'ombres et d'illusions, et qu'aperçoivent à peine un ou deux hommes qui veillent sur les montagnes, c'est un jour plein que voit le monde entier.

Nous avons distingué, dans la Théodicée de Platon, la méthode et les résultats. Est-il nécessaire de dire que dans saint Augustin, considéré seulement comme philosophe, les résultats sur Dieu sont complets, rigoureux, absolus, sans mélange d'erreur, d'équivoque, ni d'hésitation?

Pourquoi? Parce que saint Augustin a fait, a pratiqué comme procédé moral et intellectuel pour s'élever à Dieu, précisément tout ce que Platon a dit : se purifier, se sanctifier, se détacher de la terre, arracher de son âme ces *clous* dont parle Platon, par lesquels nous y tient attachés la volupté; mépriser les honneurs, les richesses, les plaisirs des sens; tourner *son âme entière* vers Dieu, vivre dans son amour et sa contemplation; antiques et simples vérités que la lumière de la raison enseigne à ceux qui pensent, mais entre la vue et la pratique desquelles il y a un abîme. Il m'est facile de dire : Je dois me sanctifier; mais il est

moins facile de le faire et de franchir l'abîme. Or, l'abîme est franchi de Platon à saint Augustin. En mesurant le progrès de « cet homme universel, » dont parle Pascal, le progrès de l'esprit humain comparé dans ces deux génies frères, on croit voir un même homme, d'abord dans sa première et poétique jeunesse, puis dans la force de son âge mûr. Tout jeune, quand il était Platon, il avait aimé la vertu, la vérité ; il s'était dit : Je serai bon, et je posséderai la science ; je saurai les mystères de ce beau monde ; je connaîtrai celui qui en est le Père et l'auteur ; et il entrevoyait et poursuivait cet idéal dans sa riche imagination. Et maintenant, après des luttes cruelles, après une vie entière de travail, de courage, après bien des prières, des larmes et des victoires, après avoir appris par expérience d'où vient la force, après une nouvelle alliance avec Dieu, avec Dieu non plus rêvé, comme poétique spectacle, mais possédé comme substance de la vie ; cet homme enfin victorieux et soutenu du Père auquel il s'est confié, cet homme connaît la vérité, cet homme est bon, et porte dans son âme mûrie par le soleil de Dieu, les forces et les vertus des fruits dont sa jeunesse avait les fleurs.

Tels sont Platon et saint Augustin, si on compare les résultats.

Digitized by Google

Quant à la théorie de la méthode, la différence ne peut être la même. Platon s'occupe surtout de la méthode, saint Augustin surtout des résultats. Néanmoins la lumière générale que le saint possède en un degré incomparablement plus élevé que le philosophe grec, donne au saint une connaissance de l'âme bien autrement lucide, et surtout bien autrement expérimentale ; d'où résultent nécessairement de nouvelles et vives lumières sur le procédé de l'esprit dans son élan vers Dieu.

Ainsi, Platon affirme que le ressort de la dialectique ou du passage de l'esprit à Dieu, c'est l'amour. Saint Augustin, qui possède cet amour au degré le plus élevé, sait cela beaucoup mieux que Platon, et le dit mieux. Platon parle du sens divin, ou du moins de cette partie divine de l'âme où Dieu la touche et la suspend à lui. Saint Augustin connaît par expérience ce sens de Dieu ; chez lui, les sens internes sont tous développés ; il connaît ce tact intérieur qui touche Dieu, ces parfums intérieurs, ces goûts de l'âme et ces visions, ces voix divines qui lui parlent avec une tout autre clarté qu'à Socrate, et qui ne lui disent pas seulement de s'abstenir, mais d'agir, comme quand il entendit ces mots : *Tolle, lege.*

Mieux que Platon il connaît la vanité de tout ce

qui passe, de tout ce qui s'engendre et meurt, et il en est encore moins dupe que lui, soit en pratique, soit en spéculation. Et pourtant il n'excède jamais : il ne les appelle pas, comme Platon, *des apparences qui ne sont pas;* il les nomme *les choses qui sont moins,* qui, *comparées à Dieu, ne sont pas,* ce qui est de la plus précise et de la plus rigoureuse vérité. Il connaît leur usage et leur rapport à Dieu mieux que Platon; mieux que Platon il sait comment elles viennent de Dieu, comment elles tiennent à Dieu, comment on y voit Dieu.

Mieux que Platon, il voit l'inanité des *ombres éternelles,* de ces *fantômes divins,* de ces vérités froides, géométriques, logiques et autres, que nous voyons en nous par la lumière de Dieu. Mieux que lui il comprend qu'elles ne sont pas Dieu, mais son ombre aperçue dans le miroir de 'âme; plus que lui, il cherche et désire le soleil capable de donner ces ombres

Un autre avantage remarquable de saint Augustin sur Platon, c'est qu'il exprime clairement que le point d'appui du procédé qui monte à Dieu n'est pas seulement le monde des corps, mais encore et surtout le monde interne qui est notre âme; il connaît l'âme profondément, et sait mieux que Platon sa différence et sa ressemblance à Dieu. Les an-

ciens, Platon lui-même, connaissaient peu leur âme par expérience. Sous ce rapport les chrétiens sont incomparables; les saints et les docteurs mystiques sont les seuls hommes qui aient la science de l'âme.

Enfin, il est bien clair que Platon, qui, selon nous et selon la plupart des Pères, ne met pas les idées ailleurs qu'en Dieu, n'a jamais néanmoins développé ce point d'une manière tout à fait lumineuse, ni affirmé cette vérité avec la précision et l'abondance qu'y apporte saint Augustin. Il semble que Platon, trop clairvoyant, pour mettre ces idées éternelles ailleurs qu'en Dieu, n'ose expliquer qu'elles sont en Dieu et comment elles y sont. Saint Augustin est précis et complet sur ce point.

Dira-t-on, d'un autre côté, que saint Augustin emprunte bien des choses à Platon? Cela est certain : saint Augustin ne s'en défend jamais. Seulement, il en est de saint Augustin à l'égard de Platon comme de Descartes à l'égard de saint Augustin. Fénelon remarque fort à propos que tout Descartes est dans saint Augustin. Sans nul doute; mais Descartes, en méditant, regardait peu ou point saint Augustin : il regardait dans la raison. Je ne dis pas assurément que tout saint Augustin soit dans Platon; je dis que saint Augustin, plus

savant du passé que Descartes, voyait souvent les choses à la fois dans Platon et dans la raison. Il faut conclure seulement de ces coïncidences que ces trois grands esprits, pour n'en pas citer d'autres, ont vu, chacun de leur côté, la même lumière, et lui rendent le même témoignage.

Cela posé, nous allons suivre d'abord, dans saint Augustin, la méthode en action.

III.

Tout ce que Platon dit, sur ce sujet, saint Augustin en possède et en donne, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'intuition expérimentale. *Quidquid a Platone dicitur, vivit in Augustino.*

Or, que disait Platon? Saint Augustin lui-même le résume ainsi :

« Si Platon vivait, et s'il daignait répondre à mes « questions; s'il m'enseignait que ce n'est pas « l'œil corporel, mais l'esprit pur qui voit la vé- « rité; que toute âme, qui s'unit à la vérité, devient « bienheureuse et parfaite; que l'obstacle à ce bien « c'est une vie soumise aux passions, c'est la vue des « images illusoires du monde sensible, d'où sor-

« tent tant d'erreurs et de vaines opinions; qu'il « faut d'abord guérir son âme pour arriver à voir « la forme immuable des choses, et l'éternelle « beauté, toujours et de tous points la même : cette « beauté que l'espace ne disperse pas, que le temps « n'altère pas dans son immobile unité; beauté « dont les hommes ne savent pas l'existence, tandis qu'elle est souverainement, et que le reste « naît et meurt, est fluide et s'écoule; s'il me disait « que toutes ces choses, en tant qu'elles sont, « sont les œuvres du Dieu éternel, opérées dans « sa vérité : œuvres parmi lesquelles l'âme raisonnable seule peut contempler l'éternité de Dieu, « en être embellie, pénétrée, et mériter ainsi cette « éternité même; mais qu'arrêtée par ce qui devient « et qui passe, blessée par la douleur ou par l'amour, livrée à la sensualité et aux grossières habitudes de cette vie, bercée dans ses images et « dans ses rêves, cette âme se moque si on lui dit « qu'il existe un être visible sans l'œil du corps, « intelligible sans images, et que voit l'esprit seul : « si Platon m'enseignait ces choses[1]..... »

[1] Si enim Plato viveret, et me interrogantem non aspernaretur, vel potius, si quis ejus discipulus eo ipso tempore quo vivebat, eum interrogaret, cum sibi ab illo persuaderetur, non corporeis oculis, sed pura mente veritatem videri, cui quæcunque anima

Voilà ce que saint Augustin lit dans Platon.

Or, pendant que, sur toutes ces questions, Platon donne comme le tracé de la vérité, saint Augustin presque toujours la présente en action ; il ne décrit pas didactiquement son procédé, il raconte sa vie. On voit vivre, dans son âme ardente, l'intelligence et la lumière; et on ne peut pas ne pas lui appliquer ses propres paroles lorsque, parlant de cette contemplation de la lumière, il dit : « Ces choses

inhæsisset, eam beatam fieri, atque perfectam : ad quam percipiendam nihil magis impedire, quam vitam libidinibus deditam et falsas imagines rerum sensibilium, quæ nobis ab hoc sensibili mundo per corpus impressæ, varias opiniones erroresque generarent; quamobrem sanandum esse animum ad intuendam incommutabilem rerum formam, et eodem modo semper se habentem atque undique sui similem pulchritudinem, nec distentam locis, nec tempore variatam, sed unum atque idem omni ex parte servantem; quam non crederent esse homines, cum ipsa vere summeque sit : cætera nasci, occidere, fluere, labi; et tamen in quantum sunt, ab illo æterno Deo per ejus veritatem fabricata constare : in quibus animæ tantum rationali et intellectuali datum est, ut ejus æternitatis contemplatione perfruatur, atque afficiatur orneturque ex ea, æternamque vitam possit mereri; sed dum nascentium atque transeuntium rerum amore ac dolore sauciatur, et dedita consuetudini hujus vitæ atque sensibus corporis, inanibus evanescit imaginibus, irridet eos, qui dicunt esse aliquid, quod nec istis videatur oculis, nec ullo phantasmate cogitetur, sed mente sola et intelligentia cerni queat : cum hæc ergo a magistro sibi persuaderentur.... De vera Relig., I, 1208.

« ont été annoncées, dans la mesure où il conve-
« nait, par de grandes et incomparables âmes qui
« les ont vues, qui les voient aujourd'hui encore,
« nous le croyons. »

Platon donc nous enseigne que, pour arriver à la vue de Dieu, il faut d'abord guérir son âme, la purifier, la dégager de ce qui passe; qu'alors elle peut monter à la contemplation de l'éternelle beauté, immobile unité que l'espace ne disperse pas, que le temps n'altère pas. Ceci implique toute la théodicée théorique et pratique. Que nous dira saint Augustin sur cet ensemble?

Et, d'abord, pour ce qui est de la nécessité de purifier et de guérir son âme, pendant que Platon, de ce point de vue, gourmande, avec la plus énergique ironie, le grossier sensualisme des hommes plongés dans leurs sales voluptés, saint Augustin fait plus; il parle peu des derniers degrés de l'immonde; il rentre dans sa propre âme, et cette âme déjà lumineuse et vivante, il la voit encore couverte de plaies, presque mourante, épuisée, divisée, dispersée. Il a vraiment l'intuition expérimentale de l'âme, il la sonde, la pénètre de part en part; il y voit tout ce qui l'empêche de se remplir de Dieu, de le connaître, d'être une et recueillie en Dieu : et ses paroles sur ce point ont un ac-

cent d'immédiate expérience que l'art ne pourrait imiter.

Il voit dans l'âme ce qu'il nomme la tumeur de l'orgueil, tumeur qui la boursoufle, qui la rend vide, la pousse à un moindre être, la répand au dehors, et lui fait comme rejeter hors d'elle sa vie centrale qui est Dieu même : « L'âme, dit-il, « n'est pas par elle-même, puisqu'elle est chan- « geante, et qu'il y a en elle du défaut; l'âme « n'est donc rien par elle seule, mais tout ce qu'elle « a d'être, Dieu le lui donne; rattachée à Dieu, « par la dépendance, elle a pour séve de son esprit « et de sa conscience la présence même de Dieu. « C'est là son trésor intime. Qu'est-ce donc pour « elle que se gonfler d'orgueil? c'est s'étendre vers « le dehors, rendre l'intérieur vide et vain, et « être de moins en moins. Mais se jeter vers le « dehors, qu'est-ce autre chose que de rejeter ses « entrailles, c'est-à-dire éloigner Dieu de soi, non « par l'espace, mais par l'esprit et l'affection[1]. »

[1] Cum enim anima per seipsam nihil sit, non enim aliter esset commutabilis, et pateretur defectum ab essentia : cum ergo ipsa per se nihil sit, quidquid autem illi est esse, a Deo sit; in ordine suo manens, *ipsius Dei præsentia vegetatur*, in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum. Quare superbia intumescere, hoc est illi in extima progredi, et, ut ita dicam, inanescere, hoc est

Saint Augustin voit dans l'âme comment elle s'épuise au dedans, comment elle se disperse et se perd au dehors; comment elle quitte l'unité, la stabilité, la vie pleine; comment elle tombe dans la dispersion, dans le flot des créatures qui passent et s'écoulent vers la mort, et qui l'emportent en s'écoulant; il voit comment l'âme doit lutter pour revenir, pour remonter, pour rentrer dans la vie, dans le repos : quelle est la force qui ne cesse de la rappeler, et qui peut la guérir. La vue que saint Augustin a de l'âme, et de sa vie fausse, comparée à la vie véritable, est d'une incomparable lucidité : l'expression en est saisissante. Jamais homme n'a décrit comme lui nos défaillances et notre mobilité, notre regret de l'immuable, notre lutte intérieure, notre besoin de guérison. Voici un admirable exemple de ces descriptions :

« Dieu de la force, convertis-nous, montre-
« nous ta face, et sauve-nous. Car, quel que soit
« l'objet où se tourne mon âme hors de toi, elle
« se cloue à quelque douleur; qu'elle s'attache à
« toutes les beautés hors de soi, hors de toi (beautés

minus minusque esse. Progredi autem in extima quid est aliud quam intima projicere, id est longe a se facere Deum, non locorum spatio sed mentis affectu. I, 873.

« qui ne peuvent être cependant que par toi), ces « beautés naissent et meurent; elles commencent, « elles s'élèvent, elles croissent pour atteindre leur « plus haut point : arrivées là, elles vieillissent et « descendent. Tout redescend et se flétrit. Quand « elles s'élèvent, elles cherchent à être, et plus elles « s'empressent d'être, plus elles se hâtent de n'être « plus. Telle est leur borne. Vous leur avez donné « cette mesure, Seigneur : elles sont les faces succes- « sives des choses qui ne sont jamais tout entières « en même temps : mais en naissant et en mourant, « elles font cet univers dont elles sont les parties. « Ce sont comme les mots d'un discours, qui n'est « entier et terminé que si chaque mot, après avoir « sonné toutes ses syllabes, se retire pour qu'un « autre mot lui succède. »

« Que mon âme donc te loue dans ces beautés, « Dieu créateur de tout; mais qu'elle ne s'y fixe « jamais par la glu de l'amour et des sens! Car « elles continuent à passer et vont à n'être pas, « et elles déchirent mon âme en s'en allant; et, « pour ce qui est de mon âme, elle veut être, elle « veut rester dans ce qu'elle aime. Mais comment « donc rester dans ce qui ne tient pas, dans ce « qui fuit; comment suivre ces choses par nos sens « charnels; comment même les saisir tout entières

« quand elles passent? Le sens charnel est lent et « faible, et, à son tour, il a sa borne. Il suffit à « son but; mais il ne suffit pas à embrasser en- « semble ce qui est successif, à en tenir à la fois « l'origine et la consommation. Ton Verbe divin « seul, qui les crée, peut leur dire : Partez et re- « venez. Ne sois donc plus vaine, ô mon âme; ne « permets plus à ce tumulte de fermer l'oreille de « ton cœur. Écoute : le Verbe, à toi aussi, te crie « de revenir au lieu de l'imperturbable repos; là « est l'amour que son objet n'abandonne pas, si « lui-même ne s'abandonne pas. Est-ce que moi « je m'en vais jamais? dit le Verbe de Dieu. Fixe- « toi en lui, ô mon âme! Fatiguée enfin d'illusions, « rapporte-lui ce qui te vient de lui. Rends à la « vérité tout ce que t'a donné la vérité, et jamais « tu ne perdras plus rien; tu verras refleurir en « toi ce qui était flétri, se guérir ce qui languis- « sait, se rétablir et se reprendre ce qui se disper- « sait et s'écoulait; les choses ne t'emporteront « plus en s'en allant, mais se maintiendront avec « toi dans le Dieu stable et permanent[1]. »

Voilà l'intuition immédiate à un degré que n'a jamais Platon. C'est ainsi que saint Augustin voit

[1] Confess., I, 184.

son âme, ses plaies, ses flétrissures, ses dispersions, ses illusions, son vain et douloureux labeur pour saisir et fixer ce qui fuit, ses sensualités trompées et impuissantes, ses évanouissements dans ce qui s'évanouit; et cependant, au milieu d'elle, Dieu, toujours immobile et présent, qui la rappelle, qui la recueille, qui la guérit, qui lui rend tout. C'est ainsi que saint Augustin voit et touche, et l'âme qui veut se purifier et la force qui purifie. On le sent, tout cela vit en lui.

S'il parle, maintenant, des efforts de l'âme purifiée pour atteindre à la vue de Dieu, c'est encore sa vie qu'il raconte : « Je cherchais et voulais sa-
« voir sur quel modèle on juge de la beauté des
« corps, terrestres ou célestes; par quelle lumière
« on peut juger ce monde mobile, et dire : Ceci
« doit être, mais non cela; et je trouvais, au-des-
« sus de mon ame et de mes pensées, mobiles elles-
« mêmes, une lumière immuable et une éternelle
« vérité. Je montais de mes sens à l'âme qui sent
« par eux; j'allais à cette force intérieure, à qui
« les sens apportent ce qu'ils apprennent, ce point
« où s'arrête l'animal. J'allais encore, et j'arrivais
« à la raison, juge de ce que donnent les sens.
« Mais ma raison, se voyant elle-même, se vit mo-
« bile, et, par cette vue, s'éleva au-dessus d'elle-

« même, et se comprit; puis, quittant le som-
« meil de l'habitude, et le tumulte des fantômes,
« pour trouver la lumière qui la rend lumineuse,
« elle s'écria, sans hésiter, que l'immuable est
« au-dessus de ce qui change; et ceci même
« était une première connaissance de l'immuable.
« Car, si elle ne l'eût pas connu, comment l'au-
« rait-elle préféré au monde mobile; comment
« eût-elle quitté ces certitudes visibles pour parve-
« nir à l'être dont on n'aperçoit un éclair qu'en
« tremblant? Ainsi, j'ai compris et vu l'invisible à
« travers les choses que Dieu fait; mais je n'ai pu
« fixer mon regard dans cette contemplation; et
« retombant sur ma propre faiblesse, rendu à
« l'habitude, je n'emportai de ce commerce d'un
« instant qu'une mémoire amoureuse, le regret et
« le souvenir des parfums du céleste aliment[1]. »
Quand Platon dit avec sérénité : Le sage contemple la lumière éternelle, il dit bien; il sait ce qui doit être. Mais quand saint Augustin parle de cet éclair et des ténèbres qui l'ont suivi, et de cette mémoire amoureuse et de la trace de ces parfums, il est évident qu'il raconte, et qu'il exprime sa vie.

Oui, voilà bien la vie, la vie actuelle et profonde

[1] Confess., I, 245.

d'une âme qui cherche Dieu et monte à Dieu, qui le sent, qui l'a vu.

Il faut le répéter, ce que Platon espère et conjecture, saint Augustin le possède et le voit. Ce qui passe par les lèvres sublimes du philosophe, subsiste et vit dans l'âme du saint, et jaillit de son cœur et de sa bouche, plus divine que celle de Platon, avec des accents, des rayons, des ardeurs, que la présence réelle de Dieu peut seule donner.

IV.

Nous venons de voir en action l'ensemble de la méthode. Voyons plus en détail la théorie de la méthode, d'après saint Augustin.

Dans ce qui suit comme dans ce qui précède, nous ne pouvons pas nous attendre à ce que tout lecteur comprenne saint Augustin. Quiconque ne vit pas de sa vie et n'a pas les mêmes expériences, ne peut comprendre ses récits et ses descriptions de la vie. « Qu'on me donne, dit-il quelque part, « un homme qui aime, et il me comprendra. » De sorte que, si vous n'aimez comme lui, vous ne comprendrez pas.

Les esprits littéraires très-cultivés ne peuvent pas ne pas l'admirer ; ils voient vivre son style à chaque instant ; ils y voient donc le caractère du beau. Mais ils ne comprennent pas assez que cette beauté n'est que splendeur de vérité, et ils n'aperçoivent pas le fond rigoureusement philosophique de ces beautés. Comme presque personne ne connaît le procédé principal de la raison, celui qui par la créature monte à Dieu, et qui est à la fois poétique et logique, on ne voit pas la trame logique de toute cette poésie sacrée, ni la raison sévère sous ces élans et ces prières de l'âme du saint. C'est ce qu'il nous faut démêler, en montrant bien que ce sublime esprit avait la conscience de ses actes, la connaissance philosophique de leur nature, de leur portée et de leur certitude.

La principale difficulté de cette exposition et de cette analyse, c'est l'extrême abondance des beaux textes entre lesquels l'esprit hésite. Nous allons prendre, en les mêlant et les complétant l'un par l'autre, deux ou trois textes suivis, où saint Augustin expose théoriquement la marche de l'esprit vers Dieu, comme Platon raconte l'histoire de ces captifs de la caverne, qui sortent des fausses lueurs pour parvenir au soleil du vrai monde.

Après une ardente invocation à Dieu, Père du

réveil et de la lumière (*pater evigilationis et illuminationis nostræ*), et avant de décrire le procédé de la raison qui monte à Dieu, il parle de la raison elle-même, et dit : « Ma raison est un mouvement de « mon âme, une force qui distingue et unit « pour connaître ; c'est un guide dont bien peu « d'hommes se servent pour s'élever à Dieu, ou « seulement jusqu'à l'âme qui est en nous.... et « cela parce que, plongés trop avant dans le détail « des phénomènes sensibles, il nous est difficile « de rentrer en nous-mêmes. On n'applique sa « raison qu'à des accidents illusoires : on ne la « peut connaître ni en elle-même, ni dans ses « lois [1]. »

« Ainsi, l'âme s'est répandue dans ce qui est « mortel : c'est la chute ; remonter, c'est ramener « la raison à elle-même [2]. » Saint Augustin va donc

[1] Ratio est mentis motio, ea quæ discuntur distinguendi et connectendi potens : qua duce uti ad Deum intelligendum, vel ipsam quæ aut in nobis, aut usquequaque est animam, rarissimum omnino genus hominum potest ; non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progresso, redire in semetipsum cuique difficile est. Itaque, cum in rebus ipsis fallacibus ratione totum agere homines moliantur, quid sit ipsa ratio, et qualis sit, nisi perpauci prorsus ignorant. De ordine, I, 571.

[2] Nam ut progressus animæ usque ad mortalia lapsus est ; ita regressus esse in rationem debet. Ibid., I, 572.

décrire le même progrès de la raison que Platon nomme dialectique, et auquel lui-même donne ce nom [1]. Ce progrès ne consiste pas à cesser de voir ce monde visible, à le supprimer par la pensée, il faut au contraire chercher d'abord dans le monde sensible les traces de la raison [2]. Il faut apprendre à distinguer dans tout ce que nous montrent les corps, le visible et l'intelligible, le signe et le sens [3].

Quand la raison sait distinguer dans la sensation le signe et le sens, « quand elle s'est déve-
« loppée par le langage, elle se prend elle-même
« pour objet, et, se réfléchissant elle-même, elle
« produit la science des sciences, qu'on nomme
« dialectique. C'est cette science qui nous apprend
« à enseigner, et qui nous apprend à apprendre;
« en elle la raison se démontre et déclare ce
« qu'elle est, ce qu'elle peut, ce qu'elle veut. C'est

[1] Ipsam disciplinam disciplinarum quam dialecticam vocant. I, 576.

[2] Tenemus, quantum investigare potuimus, quædam vestigia rationis in sensibus. I, 573.

[3] *Aliud* ergo *sensus*, *aliud per sensum*; nam sensum mulcet pulcher motus; per sensum autem animum solum pulchra motus *significatio*. I, 574.

Digitized by Google

« une science qui se sait, qui veut et peut donner « la science[1]. »

« Mais la raison veut s'élever plus haut encore, « et passer de l'étude d'elle-même à la contempla- « tion des choses divines ! Là, pour ne pas tomber « dans le vide, ELLE CHERCHE DES DEGRÉS, et se fait « un chemin méthodique à travers ses acquisitions « antérieures. Elle veut voir cette beauté que seule, « et d'un regard simple, elle peut atteindre sans « l'œil du corps. Mais les sens l'arrêtaient. Que « fait-elle ? ELLE TOURNE A MOITIÉ LE REGARD vers « ces objets sensibles eux-mêmes qui, nous criant « qu'ils sont la vérité, nous importunent de « leur tumulte quand nous voulons monter plus « haut[2]. »

[1] Illa igitur ratio, perfecta dispositaque grammatica, admonita est quærere atque attendere hanc ipsam vim qua peperit artem.... proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant. Hæc docet docere; hæc docet discere; in hac seipsa ratio demonstrat, atque aperit quæ sit, quid velit, quid valeat. Scit scire; sola scientes facere non solum vult, sed etiam potest. I, 576.

[2] Hinc se illa ratio ad ipsarum rerum divinarum beatissimam contemplationem rapere voluit. Sed ne de alto caderet, QUÆSIVIT GRADUS, atque ipsa sibi viam per suas possessiones ordinemque molita est. Desiderabat enim pulchritudinem, quam sola et simplex posset sine istis oculis intueri; impediebatur a sensibus. Itaque in eos ipsos PAULULUM ACIEM TORSIT, qui veritatem sese habere cla-

Ceci est pour saint Augustin un point capital dans la théorie de la méthode : pour lui le monde visible est un degré, un point d'appui pour s'élever plus haut. Il y revient souvent ailleurs : « Je « monterai plus haut que cette force même qui « est en moi, et la prendrai comme *un degré* pour « monter à celui qui m'a fait[1] !.... Voyons jus- « qu'où la raison peut aller *en s'élevant du visible* « *à l'invisible, du passager à l'éternel.* Je ne re- « garderai pas en vain toute cette beauté du ciel, « le cours réglé des astres.... Je ne les regarderai « point pour exercer une inutile curiosité, mais « je m'en servirai comme *de degrés* pour m'élever « à l'immortel, à l'immuable[2]. »

La méthode pour monter à Dieu ne consiste donc pas à détruire en soi les images de ce monde, mais bien à s'en faire des degrés (*gradus ad im-*

mantes, festinantem ad alia pergere, importuno strepitu revocabant. Ibid., I, 576.

[1] Transibo ergo et istam vim naturæ meæ, *gradibus* ascendens ad eum qui fecit me. Confess., I, 295.

[2] Videamus *quatenus ratio posset progredi, a visibilibus ad invisibilia, et a temporalibus ad æterna conscendens.* Non enim frustra et inaniter intueri oportet pulchritudinem cœli, ordinem siderum.... In quorum consideratione non vana et peritura curiositas exercenda est; sed GRADUS AD IMMORTALIA ET SEMPER MANENTIA FACIENDUS. I, 1244.

Digitized by Google

mortalia faciendus); il ne les faut pas regarder exclusivement, il les faut regarder sobrement (*in eos ipsos paululum aciem torsit*). Il les faut regarder assez pour les comparer, assez peu pour pouvoir regarder aussi l'autre terme de la comparaison. Ce trait de la méthode distingue la saine philosophie du sophisme mystique qui détruit les images.

« Mais dans sa merveilleuse puissance de dis-
« cernement, la raison comprend aussitôt tout ce
« qu'il y a de différence entre la sensation même
« et ce qu'elle signifie[1]. » Bientôt elle reconnaît que ce qui fait l'ordre, la valeur, la lumière, la beauté des phénomènes, ce sont leurs lois. Mais ces lois que sont-elles ?

Qu'est-ce que les lois ? La science aujourd'hui le sait. Saint Augustin l'a deviné : ces lois, ce sont des formes géométriques, des nombres. « La raison,
« dit-il, arrivée à ce point, comprend que ce qui
« règne sur tout ce monde visible, ce sont les nom-
« bres. » (*Intelligebat regnare numeros*)[2].

Et ces formes et ces nombres eux-mêmes, que sont-ils ? Ce sont des vérités éternelles, par con-

[1] At ista potentissima secernendi cito vidit quid *inter sonum* et *id cujus signum esset*, distaret. I, 576.

[2] Ibid.

séquent divines (*reperiebat divinos et sempiternos*)[1]; ce sont des idées qu'aperçoit la raison. Or, ce que voit la raison est toujours, et est immortel; tels sont les nombres. (*Illud quod mens videt semper est præsens et immortale approbatur; cujus generis numeri apparebant*)[2]. La raison ici distingue essentiellement les nombres et les figures géométriques que renferme l'intelligence, de celles que lui présentent les yeux. Elle crée dès lors la géométrie; elle applique la géométrie aux formes, aux mouvements des astres; elle crée l'astronomie; l'astronomie, grand et puissant spectacle pour les âmes religieuses, cruel labeur pour les esprits curieux (*magnum religiosis argumentum, tormentumque curiosis*)[3].

La raison voit donc parfaitement que ces formes et ces lois géométriques, telles qu'elle les conçoit en elle-même, sont absolument vraies; mais elle reconnaît en même temps qu'elle n'en aperçoit dans les choses que l'ombre et le vestige[4].

Porter en soi des idées éternelles dont tout ce

[1] I, 576. — [2] Ibid. — [3] I, 578.

[4] Quas in seipsa cogitando atque volvendo intuebatur verissimas : in his autem quæ sentiuntur, umbras earum potius atque vestigia recolebat. Ibid.

monde visible n'a que les ombres, quelle merveille! Il y a donc, en nous, quelque chose d'éternel : mon esprit est donc immortel! Me voici donc, du moins, bien près de ce que je cherchais. Ma raison, dans laquelle j'aperçois ces nombres éternels et divins, ne serait-elle pas elle-même ce que je vois en elle? Ne serait-elle pas elle-même ce nombre primitif qui compte les autres? Que si elle ne l'est pas, il est certain du moins qu'elle possède en elle celui que poursuit sa recherche (*aut si id non esset, ibi tamen eum esse quo pervenire satageret*). Elle tient donc enfin ce Protée qui lui révélera la vérité; elle le tient en ses mains, et elle le saisit de toutes ses forces[1].

C'est ce nombre primitif qui compte les autres, ce nombre unique qu'il faut tenir, et ne plus laisser échapper de ses mains[2]. Qu'on sache bien ce que c'est que l'unité et ce qu'elle peut. Qu'on y joigne la dialectique, et l'on passera bientôt de cette unité

[1] Hinc se multum erexit, multumque præsumpsit; ausa est immortalem animam comprobare.... Movit eam quoddam miraculum et suspicari cœpit seipsam fortasse numerum esse, eum ipsum quo cuncta numerarentur; aut si id non esset, ibi tamen eum esse quo pervenire satageret Hunc vero totis viribus comprehendit, qui jam universæ veritatis index futurus.... quasi Proteus in manibus erat I, 578. — [2] Ibid.

mathématique, abstraite des données sensibles, à l'unité souveraine qui est dans l'univers. On passe de ces sciences abstraites à la Philosophie, et on n'y trouve aussi que l'unité, mais une autre unité, bien autrement profonde, bien autrement divine; et l'on apprend enfin à distinguer les deux mondes, et le Père de l'un et de l'autre[1].

V.

Expliquons tout ceci davantage.

L'âme qui cherche la sagesse, arrivée à ce point, après s'être d'abord regardée, observée, et après avoir reconnu que la raison est elle-même, ou est à elle (*aut seipsam aut suam esse rationem*); que les

[1] Ad istarum rerum cognitionem neminem aspirare debere sine illa duplici scientia bonæ disputationis, potentiæque numerorum. Si quis etiam hoc plurimum putat, solos numeros optime noverit, aut solam dialecticam. Si et hoc infinitum est, tantum perfecte sciat quid sit unum in numeris, quantumque valeat; nondum in illa summa lege summoque ordine rerum omnium, sed in iis quæ quotidie passim sentimus atque agimus. Excipit enim hanc eruditionem jam ipsa philosophiæ disciplina, et in ea *nihil plus invenit quam quid sit unum, sed longe altius longeque divinius*.... Hic est ordo studiorum sapientiæ, per quem fit quisque idoneus.... ad dignoscendos duos mundos, et ipsum parentem universitatis. I, 581.

nombres de la raison sont sa puissance et sa beauté, et que la raison est nombre elle-même; l'âme poursuit et se dit : « Moi, par ce mouvement et cette « force intérieure et secrète qui s'appelle la raison, « je discerne et je réunis pour connaître. Mais « pourquoi discerner? Pour juger ce qui paraît un « et ne l'est pas, ou du moins ce qui est moins un « qu'il ne paraît. Et pourquoi réunir sinon pour « recomposer l'unité? Ainsi, soit que je divise ou « que je réunisse, c'est l'unité que j'aime et que « je veux. Quand je divise, c'est pour avoir l'unité « pure, et quand je réunis, c'est pour l'avoir to- « tale[1]. »

Tout tend à l'unité : ma raison, la nature entière, la société, la vie, l'amour et l'amitié[2].

Qu'est-ce donc que cette unité? Ce que je cherche, ce que je veux connaître, c'est Dieu. Cette unité logique, mathématique, les lois, les formes, les nombres, les vérités absolues, nécessaires, éternelles, qui en découlent, seraient-elles Dieu? Elles me donnent une certitude parfaite : leur science n'est-elle donc pas la science de Dieu[3]?

Qu'on se rappelle ici Platon. Ces vérités, dit-il, ne sont pas Dieu même, ni la fin du procédé de la

[1] I, 581. — [2] I, 582. — [3] I, 605.

raison (τέλος τῆς πορείας), mais ce sont des fantômes divins, des ombres de ce qui est (φαντάσματα θεῖα καὶ σκίας τῶν ὄντων).

Non, dit saint Augustin, cet ordre de vérités n'est ni Dieu, ni la science de Dieu. « Si elles « étaient la science de Dieu, j'aurais à les connaî- « tre toute la félicité que j'aurais à voir Dieu[1]. Je « suis obligé d'avouer qu'il y a toute la différence « du ciel et de la terre, entre l'intelligible majesté « de Dieu et ces spectres, vrais et certains d'ail- « leurs, que nous présentent ces sciences[2]. »

Et en effet : « Dieu est intelligible; ces specta- « cles logiques sont intelligibles aussi : mais quelle « différence[3] ! La terre aussi est visible, de même « que la lumière est visible; mais la terre, si la

[1] Si Dei et istarum rerum scientia par esset, tantum gauderem quod ista novi, quantum me Deo cognito gavisurum esse præsumo. Soliloq., lib. I, cap. V, I, 605.

[2] Adducorque ut assentiar quantum in suo genere a cœlo terram, tantum ab intelligibili Dei majestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differre. Ibid.

[3] Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quæ in disciplinis traduntur, quæ quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. I, 608.

« lumière ne s'y répand, ne peut pas être vue. De « même toutes ces vérités scientifiques qui, aux « yeux de qui les comprend, sont d'une absolue « certitude, ces vérités ne sont intelligibles que « parce qu'elles sont illuminées aussi par un autre « soleil qui est le leur. »

Ceci est un point capital : on le comprend. Il y a là la distinction fondamentale des deux degrés du monde intelligible, distinction dont beaucoup de modernes ne se doutent pas, et dont l'absence les jette dans les plus étranges embarras.

« Or, ajoute saint Augustin, la raison qui parle « en toi, promet de montrer Dieu à ton esprit « comme le soleil se montre aux yeux. Notre es- « prit aussi a des yeux et notre âme a des sens : « et toutes les vérités certaines sont comparables « aux objets terrestres que le soleil éclaire et rend « visibles, en y répandant sa lumière; mais ici, « le soleil c'est Dieu; et moi, la raison, je suis « dans les esprits ce qu'est la vue même dans les « yeux [1]. »

[1] Bene moveris. Promittit enim ratio quæ tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuæ menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi, sensus animæ; disciplinarum autem quæque certissima talia sunt, qualia illa quæ sole illustrantur, ut

Arrêtons-nous un instant, et remarquons que jusqu'ici la théorie de la méthode et du progrès de la raison qui monte vers Dieu, est la même dans Platon et dans saint Augustin. Il est presque impossible qu'il n'y ait pas ici des réminiscences formelles de Platon; et pourtant il est manifeste que saint Augustin est d'ailleurs profondément original; c'est la même vérité, vue et décrite par deux esprits du premier ordre, dont le second nécessairement connaissait le premier. Mais ce sont réellement deux témoins en faveur de la vraie méthode.

Seulement, nous croyons pouvoir l'affirmer, saint Augustin est plus exact et plus précis que Platon. Parfois Platon est équivoque dans la description du point de départ de la raison dialectique. Ce qu'il appelle le point de départ (ὑποθέσις) ou le point d'appui de la pensée (ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς), pour s'élever jusqu'au principe que le point de départ ne renferme pas (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα), ce point n'est pas toujours clairement pour lui le monde visible. On ne voit pas non plus que ce soit l'âme elle-même. Souvent, au contraire,

videri possint, veluti terra est atque terrena omnia : Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis aspectus. I, 606.

il semble faire entendre, il énonce même qu'il faut se détourner purement et simplement de la terre pour regarder le soleil tout seul. Saint Augustin, au contraire, est ici tout à fait explicite et précis; il dit que la raison, voulant atteindre à la contemplation des choses divines, doit, pour ne pas tomber dans le vide (*ne de alto caderet*), prendre des points d'appui, des degrés (*quæsivit gradus*), une voie sûre à travers ses acquisitions antérieures. Et il déclare que ces points d'appui sont donnés par la vue du monde; et, ce que je ne sache pas avoir jamais été bien dit, sinon par saint Augustin, il affirme qu'il les faut regarder avec sobriété, d'un regard libre et dégagé (*aciem parce detorsit*), de manière à ne s'y pas arrêter, à ne les pas voir seuls, mais à les comparer au modèle : afin de comprendre à la fois leur ressemblance et leur différence à l'égard du monde divin, dont le monde visible est l'image.

C'est l'incertitude même de la méthode platonicienne sur ce sujet, qui a permis à Aristote de l'attaquer comme ne menant à rien de réel, et n'allant qu'à des abstractions, à l'unité abstraite de l'être vide, tandis que *notre métaphysique*, dit Aristote, c'est-à-dire notre méthode, *qui part des choses physiques pour nous élever à ce qui est au-*

dessus, nous donne, en dehors et au-dessus de la nature, une essence réelle, non pas abstraite et vide. Selon nous, Aristote a tort en condamnant ici Platon; mais il est vrai que Platon s'est trop peu expliqué sur ce point. Saint Augustin l'explique.

Mais voici où saint Augustin l'emporte incomparablement sur Platon, en analyse, en précision, en développement philosophique et scientifique. Il s'agit de ce que Platon appelle *le divin dans l'âme, le démon* que Dieu donne à chacun de nous, et qui est le ressort du procédé dialectique.

Nous comprendrons cette supériorité en poursuivant l'itinéraire de la raison tracé par saint Augustin.

VI.

Nous supposons la raison arrivée, à partir du monde visible, à ce degré du monde intelligible où sont les vérités géométriques, logiques, nécessaires, absolues, éternelles, qui ne sont pas Dieu, mais qui ne sont intelligibles que par sa lumière. La raison le comprend; elle comprend que ces fantômes divins, ces ombres éternelles, sont l'ombre du divin soleil; elle veut voir ce soleil.

Or, d'après Platon, qui la pousse à chercher ce

soleil? C'est le divin qui est en nous, c'est cet esprit divin, cette partie divine de notre âme, ce point et cette racine de l'âme (ῥίζαν) par laquelle Dieu nous touche et nous suspend à lui; don sacré que les uns exercent et développent, et qui les mène à la contemplation de Dieu, mais que d'autres étouffent par la concupiscence et par l'orgueil.

Saint Augustin dit les mêmes choses, mais avec quelle surabondance et avec quelle clairvoyante précision!

Pour lui, il y a Dieu, il y a l'âme. Dieu est dans l'âme, et l'âme le sent.

Telle est la pure et simple vérité qui explique tout.

Saint Augustin ne voit pas seulement, comme Platon, *l'âme suspendue à Dieu par sa racine*. Il voit, entre l'âme et Dieu, un rapport plus intime encore. Dieu est au centre du cœur (*intimus cordi*); il est le bien intime de l'âme (*hoc bonum habet intimum*[1]); c'est Dieu qui la fait vivre comme s'il était sa séve (*ipsius Dei præsentia vegetatur*[2]). L'âme raisonnable ne vit, n'est éclairée et n'est heureuse que par la substance même de Dieu (*animam humanam et mentem rationalem*

[1] De Musica, lib. VI, 40. — [2] Ibid.

non vegetari, non beatificari, non illuminari, nisi ab ipsa substantia Dei[1]). L'âme doit être perpétuellement faite et achevée par lui, en s'attachant à lui (*semper ab illo* fieri *semperque perfici debemus inhærentes ei*[2]). Pour l'âme, s'éloigner de Dieu, c'est comme rejeter ses entrailles (*intima projicere id est longe a se facere Deum*[3]) : c'est devenir vide et vaine, et être de moins en moins (*inanescere, minus minusque esse*[4]).

Voilà l'intime et nécessaire contact de Dieu à l'âme. Mais notre âme s'en aperçoit-elle? le sent-elle? En d'autres termes, a-t-elle le *sens divin?* Oui; quoique éloignée de Dieu par l'affection, elle sent toujours l'attrait du souverain Bien, par une sorte de mémoire occulte (*per quamdam occultam memoriam quæ in longinqua progressam non deseruit*[5]); il y a encore un vestige secret de l'unité suprême qui nous inquiète (*vestigium secretissimæ unitatis, ex qua eram, curæ habebam*[6]). Quoique déchus, nous ne sommes pas séparés de la source éternelle (*nec tamen inde præcisi atque abrupti sumus*[7]). C'est pour cela qu'au milieu du temps nous ne cessons

[1] In Joan. Tract., XXIII, 5. — [2] Ibid. — [3] De Musica, lib. VI, 40. — [4] Ibid. — [5] De Trinit., X, 3. — [6] Confess., lib. I, in fine. — [7] De Trinit., IV.

de chercher l'éternité (*ut non etiam in istis mutabilibus et temporalibus æternitatem quæreremus*[1]). Si nous n'y étions suspendus, nous ne la chercherions pas (*unde nisi penderemus, hic ea non quæreremus*[2]). Tous cherchent ici-bas : tous ont donc cette sorte de connaissance et de réminiscence de Dieu (*nec amarent nisi esset aliqua notitia ejus in memoria eorum*[3]). C'est une sorte de notion du Dieu suprême par impression (*impressa notio ipsius Boni*[4]); c'est une sorte de sens intérieur (*interior nescio quæ conscientia*[5]).

L'âme est, parce que Dieu est, la crée, la conserve et la porte. Parce que Dieu touche l'âme et que l'âme le sent, par cela même l'âme vit, elle connaît et elle veut, et elle s'inquiète sans cesse sous l'attrait du souverain Bien et de la souveraine Vérité. Elle porte en elle l'Être absolu, la Vérité même, le Bien même; et elle en sent quelque chose nécessairement. C'est ce que Platon nommait *réminiscence*. Saint Augustin emploie aussi ce mot, mais l'entend autrement : pour lui cette mémoire de Dieu est une sorte de conscience de Dieu, un sens de Dieu, qui vient de la présence de Dieu.

[1] De Trinit., IV. — [2] Ibid. — [3] Confess., X, 22. — [4] De Trinit., VII. — [5] Lib. de util. cred., cap. 16.

Saint Augustin dévoile ainsi la plus sublime des vérités que Platon même n'osait pas croire, parce qu'elle était trop grande encore pour son sublime esprit.

L'âme sent donc Dieu. Elle le sent lorsqu'un objet quelconque la réveille. Car, tout étant image de Dieu, tout réveille quelque sens du modèle. Mais ce sens éveillé fait aussitôt comprendre ce qui manque à toute chose, ce en quoi elle ressemble, ce en quoi elle diffère, et l'âme juge l'infinie distance de l'image imparfaite et mobile à l'immobile perfection du modèle. Elle juge les créatures « en voyant, dans toute beauté visible, « ce qu'elle imite de Dieu, et ce qu'elle n'en sau- « rait imiter[1]. »

Du moins tel est le devoir de l'âme et son pouvoir. Or, en vérité, le fait-elle? Chacun de nous voit-il Dieu dans les créatures? Non certes; mais pourquoi?

« Pourquoi cette beauté visible ne dit-elle pas « les mêmes choses à tous[2]? »

[1] Et quid imitaretur corporum species et quid implere non posset. I, 1239.

In quantum non implent illud quod convincuntur imitari. I, 1240.

[2] Cur non omnibus eadem loquitur? I, 296.

« Les animaux la voient, mais ils ne peuvent « l'interroger, parce qu'il n'y a point en eux de « juge : la raison n'est pas là comme juge des « sens [1]. »

« Mais les hommes peuvent l'interroger, pour « comprendre et voir Dieu invisible à travers son « œuvre visible. Au lieu de cela, ils se soumet- « tent à ce monde par l'amour; et lui étant soumis, « ils ne peuvent plus l'interroger. Le monde ne « répond qu'à ceux qui le jugent. Il n'est compris « que de ceux qui comparent sa voix, venue du « dehors, avec la vérité qu'ils portent en eux. » Telles sont les âmes purifiées, qui, n'étant pas soumises au monde visible par l'amour, le regardent d'un regard libre, le dominent et le jugent.

Ces âmes alors prenant la terre pour marchepied, montent plus haut : redevenues libres, elles remontent à elles-mêmes, elles rentrent vers la raison (*regressus in rationem*). Rendues à elles-

[1] Animalia vident, sed interrogare nequeunt : non enim præposita est in eis, nuntiantibus sensibus, judex ratio. Ibid.

Homines autem possunt interrogare ut invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciantur ; sed amore subduntur, et subditi judicare non possunt. Nec respondent ista interrogantibus, nisi judicantibus.... Hi intelligunt qui ejus vocem acceptam foris, intus cum veritate conferunt. Confess., I, 295.

mêmes, et libres des abus du sens extérieur, elles retrouvent le sens intérieur, le sens divin (*sensus animæ*); elles se connaissent de plus en plus imparfaites et mobiles sous la vivacité croissante du sens divin. Sans connaître encore Dieu, elles comprennent bien qu'elles n'aperçoivent rien, ni monde ni âme, qui lui soit comparable (*qui nondum Deum nosti, unde nosti nihil te nosse Deo simile*[1]).

Rentrée dans sa raison, l'âme ne tarde pas à juger que la lumière qui éclaire cette raison et dans laquelle elle voit tout ce qui est en elle, n'est pas elle-même (*spectamina illa non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur*).

L'âme cherche donc la source de cette lumière dans laquelle elle voit toutes ces ombres. Mais c'est ici que s'arrête Platon et toute philosophie. Ceux des disciples de Platon qui, arrivés à ce point, ont voulu passer outre par la philosophie, et contempler la source même de la lumière, ceux-là, selon saint Augustin, ont fait fausse route; ils marchent dans une voie vraisemblable, qui n'est pas vraie[2].

[1] I, 602.

[2] Quibusdam philosophorum, non veram viam sed verisimilem sectantibus, et in ea seipsos aliosque fallentibus. II, 520.

Au delà vient un tout autre ordre de choses, une autre vie, un autre monde. C'est celui que le Christianisme appelle le monde surnaturel. On n'y peut pénétrer avec la philosophie seule[1]. On n'y entre que par une renaissance réelle, par une guérison radicale qui permet à l'âme de se retourner tout entière vers la source du jour, et non plus seulement vers les objets qu'éclaire le jour. Et ceci est la renaissance qui suit cette mort dont Socrate et Platon disaient : Philosopher, c'est apprendre à mourir.

Platon donc entrevoit ces choses, et il en parle; mais le Christianisme seul les opère. Saint Augustin s'en explique comme il suit :

VII.

Dieu est en nous comme force, comme lumière, comme amour; nous le sentons. Mais ce sens naturel de l'âme, donné à tous par la présence de Dieu, n'est d'abord que l'attrait vague et indéterminé du désirable et de l'intelligible, auquel l'âme n'a pas

[1] Ad quietis ipsius penetrale, cujus jam luce mens eorum velut in longinquo radiante perstringitur, pervenire non possunt. II, 519.

répondu. Quelques réponses très-imparfaites à cet attrait l'élèvent jusqu'où nous avons dit. Il faut une réponse décisive, que Dieu provoque sans cesse, qui est l'œuvre de Dieu en nous et avec nous, qui est la renaissance, la vie nouvelle. L'âme entrée dans cette autre vie croit à l'Être, espère la Vérité, et veut le Bien; ses trois facultés naturelles entrent en exercice actuel sous l'influence de leur objet suprême et de leur vie surnaturelle; le fond implicite de notre être, que nous-même ne connaissons pas, s'attache à l'Être éternel par la foi; l'intelligence s'attache à la lumière de Dieu par l'espérance; la volonté s'attache à la volonté de Dieu par l'amour. « Sans ces trois choses, « aucune âme n'est guérie de manière à voir Dieu. « (*Sine tribus istis anima nulla sanatur, ut possit* « *Deum suum videre*[1].) »

Devenue saine, qu'elle regarde! Ce regard est encore la raison, mais délivrée et clairvoyante; ce regard droit, ce regard accompli que suit en effet la vision, est une vertu; ce regard, cette vertu, atteint Dieu même. « Qu'elle regarde! Le regard de « l'âme c'est la raison; mais tout œil qui regarde « ne voit pas pour cela; le droit et vrai regard,

[1] Soliloq., I, 606

« celui qui voit, est une vertu. Oui, la raison « vraie, la raison droite, est une vertu. Le regard « de l'âme purifiée se tourne donc vers la lu- « mière, quand ces trois choses demeurent en « nous : la foi qui croit que l'objet du regard fait « le bonheur quand il est vu ; l'espérance qui « sait que le regard verra ; l'amour qui veut voir et « aimer. C'est là le regard que suit *la vision même* « *de Dieu,* et c'est *le terme du regard;* non que « l'œil se repose alors, mais c'est qu'il a trouvé le « but suprême de sa recherche. Oui, ceci même « est la vertu, savoir : la raison parvenant à son « terme; c'est la vertu et le bonheur souverains. « Quant à la vision même, qu'est-elle, sinon l'in- « telligence, actuelle et présente, composée de ce- « lui qui comprend et de celui qui est compris, « comme la vue dépend à la fois de l'œil et de la « lumière [1] ? »

[1] .... Aspiciat. Aspectus animæ, ratio est : sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur : est enim virtus vel recta vel perfecta ratio. Sed et ipse aspectus quamvis jam sanos oculos convertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant ; fides, qua credat ita se rem habere, ad quam convertendus aspectus est, ut visa faciat beatum ; spes, qua cum bene aspexerit, se visurum esse præsumat ; charitas, qua videre perfruique desideret. Jam aspec-

Ces paroles sont de la dernière profondeur et de la plus précise vérité. Elles touchent et elles résolvent la question du rapport de la Philosophie et de la Religion, de la raison et de la foi.

Mais poursuivons. Quand la raison est à son but (*ratio perveniens ad finem suum;* τελὸς τῆς πορείας), c'est alors que commence vraiment la connaissance vivante, réelle et expérimentale de Dieu, cette connaissance que saint Augustin nomme en effet « *experimentalem Dei notitiam,* » forte expression citée et adoptée par saint Thomas d'Aquin. Alors seulement les sens internes de l'âme se développent pour Dieu; l'on devient maître des autres sens, parce que le sens divin les domine; ce sens lui-même se développe, parce qu'on est maître des autres sens. Alors aussi « par la continence, » l'âme se recueille et se reprend dans l'unité, après » s'être écoulée, dispersée dans la multiplicité de » la vie (*per continentiam colligimur et redigimur* » *in unum, a quo in multa defluxeramus* [1]). » Saint

tum sequitur *ipsa visio Dei, qui est finis aspectus;* non quod jam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat; *et hæc est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum,* quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur. I, 607.

[1] I, 311.

Augustin en est à ce point, et entre en possession de la vie intérieure de l'âme, lorsqu'il s'écrie : « Ma vie « enfin est devenue vivante et pleine de Dieu (*viva « erit vita mea, totaque plena te* [1]). » Puis il invoque ainsi la source de sa vie, de cette vie qu'il possède et qu'il touche, qu'il voit, dont il goûte la divine saveur, dont il sent les célestes parfums. « Je t'ai « aimée bien tard, beauté ancienne et si nouvelle ! « Je t'ai aimée bien tard ! Tu étais en moi-même ; « moi j'étais hors de moi. Et je te cherchais hors « de moi, et, me précipitant dans ces beautés créées « par toi, j'y perdais ma propre beauté. Elles me « retenaient loin de toi, ces beautés, qui ne seraient « pas, si elles n'étaient en toi. Tu m'as appelé ; tu as « poussé des cris ; tu as vaincu ma surdité. Tu as « brillé, tu as étincelé, et tu as triomphé de mon « aveuglement. Tes parfums se sont fait sentir ; j'ai « respiré et je respire pour toi ; je t'ai goûtée, j'ai « faim et soif de toi. Je t'ai touchée, et mon cœur « ne veut plus que la stabilité qui est en toi [2]. »

[1] 1, 312. — [2] 1, 311.

VIII.

Nous avons vu la méthode en action et puis la théorie de la méthode. Passons aux résultats.

Répétons-le, les résultats philosophiques de saint Augustin sur la nature de Dieu sont complets, rigoureux, absolus, sans mélange d'erreur, d'équivoque ni d'hésitation. C'est ici la philosophie des chrétiens. C'est ici la science dont parle un de nos plus savants docteurs, « qui est, « dit-il, à la fois divine et humaine, et qui est pour « cela proprement la vraie science des chrétiens. » Il s'agit de cette science humaine éclairée par une science divine, dont saint Thomas d'Aquin nous fait comprendre l'existence par ces paroles : « La science « divine du Christ n'éteignait pas sa science hu- « maine, mais en augmentait la clarté. »

En ne considérant donc que le progrès de la Théodicée rationnelle, le côté purement humain et non théologique de la science, il faut constater non-seulement le passage de la connaissance presque uniquement spéculative, à la connaissance expérimentale et spéculative tout ensemble; mais encore une plus grande précision scientifique sur

des points capitaux, qui du reste rentrent tous dans un seul : l'idée de l'infini.

Les anciens n'avaient pas l'idée claire de l'infini : les modernes ont cette idée ; c'est l'influence du Christianisme qui la développe.

Pythagore se trompe tellement sur ce point, qu'il pose les catégories suivantes, rapportées par Aristote : d'un côté, *le fini, le parfait, le bien,* etc.; de l'autre, *l'infini, l'imparfait, le mal,* etc. *Fini,* pour lui, voulait dire *achevé,* et *infini* voulait dire *indéterminé.* Il n'avait pas l'idée de l'infini déterminé, achevé, parfait, c'est-à-dire, en un mot, de *l'infini* qu'il confondait avec *l'indéfini.*

Platon vacille parfois sur ce sujet. Cependant il voit entre Dieu et les créatures une différence telle, qu'il nomme Dieu, « celui qui est absolument « (τῷ παντελῶς ὄντι), » et qu'il appelle les créatures « ce qui devient toujours et n'est jamais (καὶ μὴ « ὄντα). » Ceci implique l'idée de l'infini. Mais il y a une équivoque. Les créatures sont-elles ou ne sont-elles pas? Platon semble plutôt dire qu'elles ne sont pas, et il y est obligé, faute d'avoir une assez haute idée de l'infini. Car, sentant bien que l'Être de Dieu et l'être des créatures sont incomparables, pour grandir Dieu, et le montrer incomparable, il dit que les créatures ne sont pas.

Digitized by Google

Aristote, dans l'idée du moteur immobile, et surtout du principe, qui est *acte pur*, implique l'idée de l'infini ; et pourtant il ne comprend pas encore pleinement cet infini ; il ne sait pas que Dieu est partout présent tout entier ; il sait que Dieu est dans le monde, mais il pense qu'il occupe un centre et que les créatures reçoivent la vie qui vient de lui, avec plus ou moins d'abondance, selon leur distance physique de ce centre. Maintes fois, du reste, il donne de l'infini métaphysique les notions les plus inexactes.

Mais, ce qui montre surtout combien peu les anciens avaient l'idée de l'infini, c'est leur impossibilité de concevoir une puissance infinie, en d'autres termes, une puissance qui puisse créer de rien. N'avons-nous pas vu qu'Aristote, tout en disant que ce monde est l'ouvrage de Dieu, le suppose éternel, et que Platon croit aussi la matière éternelle ? Ni l'un ni l'autre ne connaissaient ce principe rigoureux, très-peu connu même aujourd'hui : *L'Être infini est infini dans tous les sens ; l'être fini est fini en tout sens.* D'où il suit que l'être fini est fini en durée : donc il n'a pas été toujours, car il aurait actuellement déjà une durée infinie. Les anciens maintenaient que *rien ne vient de rien*, ce qui est la vérité même, s'il n'y a pas

une puissance infinie ; mais, s'il y a une puissance infinie, l'infinité dans la puissance consiste précisément à créer, c'est-à-dire à produire ce qui n'était pas, ou à produire de rien.

Or, tout cela est connu, dès les premiers âges de la Théodicée chrétienne. Saint Augustin le développe en évitant toutes les erreurs et toutes les équivoques.

Loin de confondre, comme Pythagore, l'infini et l'imparfait, deux choses précisément contraires, il dit de la sagesse de Dieu qu'elle est infinie : « Il « est manifeste que la mesure et la forme de toute « chose vient d'elle, et qu'on peut la dire infinie, « non par l'étendue locale, mais par sa puissance, « qui dépasse toutes les bornes de la pensée de « l'homme [1]. » Et il ajoute cette très-profonde parole : « Non pas que cette sagesse soit quelque « chose d'informe et d'indéterminé, comme un « corps qui n'a pas de contours [2]. » Il déclare déjà dans ces mots, ce que l'on discute encore aujourd'hui, que l'infini n'est nullement l'indéterminé.

[1] Manifestum est enim omnium rerum descriptionem et modum ab illa fieri, eamque non incongrue dici *infinitam*, non per spatia locorum, sed *per potentiam*, quæ cogitatione humana comprehendi non potest.

[2] Neque quod *informe* aliquid sit ipsa sapientia. II, 308.

Au même lieu, tout en disant que Dieu n'est pas infini en extension, il affirme qu'il est partout et tout entier présent, ce qui est, sur ce point, la formule précise et absolue[1] : « Il est partout et tout « entier présent, comme la vérité même, qui est, « en effet, Dieu. » Saint Augustin distingue déjà les deux sens du mot infini, dont l'un signifie en effet l'infini, dont l'autre est très-impropre et signifie l'indéfini, grandeur croissante dont on n'a pas la fin, dont on n'a pas le tout. Le sens impropre est celui qu'on applique à la grandeur physique, et l'autre à la grandeur spirituelle de Dieu : « Cet autre sens s'applique à la grandeur incor- « porelle qu'on dit être *totale* parce qu'aucun lieu « ne la borne, et *qui peut se dire à la fois totale* « *et infinie* : totale, parce qu'il n'y manque rien ; « infinie, parce qu'aucune circonscription ne la « borne[2]. »

[1] Deum non distendi aut diffundi per locos, neque finitos neque infinitos, quasi in aliqua parte major sit, in aliqua minor, sed *totum ubique esse præsentem, sicut veritatem* cujus nemo sobrie dicet partem esse in loco, et partem in illo, quoniam veritas utique Deus est. II, 504.

[2] Et aliter dicitur totum quod incorporeum est ; quia sine finibus locorum intelligitur, *ut et totum et infinitum dici possit* : totum propter integritatem, infinitum quia locorum finibus non ambitur. Ibid.

Quant à l'incomparable distance de Dieu aux créatures, l'idée exacte et explicite de l'infini lui permet de la concevoir sans anéantir pour cela les créatures. Pourquoi? parce que l'Être infini est tel, que l'être fini, quoique étant réellement quelque chose, n'est rien quand il est comparé à l'infini : ce qui est un principe rigoureux adopté aujourd'hui par la science. Les géomètres, les algébristes posent et doivent poser cette formule : *Une quantité si grande qu'elle soit, ajoutée à l'infini, n'ajoute rien* [1] ; et cette autre : *Une quantité si grande qu'elle soit, comparée à l'infini, est nulle.* C'est ce qu'exprime un texte de la sainte Écriture : « Mon « être n'est rien devant toi, ô mon Dieu [2] ! » Et c'est ce que dit saint Augustin : « Pourquoi com- « parer à l'infini une chose finie, si grande qu'elle « soit [3] ? » Et, ailleurs, commentant cette parole : Je suis Celui qui est, il dit [4] : « Dieu est, de telle

[1] L'algèbre pose ces formules que vérifie la géométrie $\infty + A = \infty$, et $\frac{A}{\infty} = 0$.

[2] Substantia mea tanquam nihilum ante te. Ps.

[3] Quid appendis cum infinito quantumcunque finitum? IV, 389.

[4] Ita enim ille est, ut in ejus comparatione ea quæ facta sunt, non sint. *Illo non comparato sunt*, quia ab illo sunt : *illi autem comparata non sunt :* quia verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est. IV, 2130.

« manière que, comparé à lui, ce qui a été fait « n'est pas. *Les créatures, non comparées à Dieu,* « *sont en effet;* car elles sont par lui; *mais si* « *on les compare à Dieu, elles ne sont pas;* car « l'Être vrai, c'est l'Être immuable, et seul il est « immuable. »

Rien de plus exact et de plus précis que ces mots.

Enfin, si l'on recherche dans saint Augustin ses idées sur l'origine des choses, sur la création et le rapport de Dieu aux créatures, des créatures à Dieu, c'est là surtout qu'il faut admirer la science précise, explicite, rigoureuse du grand docteur : science véritablement mathématique de l'infini, du fini et de leur rapport. Ces sortes d'affirmations absolues, que l'imagination ne conçoit pas, mais que prouvent le calcul et la géométrie, sont déjà dans cette puissante raison que soutient l'énergie de la foi pour dépasser l'imagination. Saint Augustin dit hardiment, appuyé sur la foi catholique, et aussi parce que la raison le veut et que l'idée de l'infini le prouve : *Dieu a tout fait de rien.* Bien entendu qu'ici saint Augustin évite l'absurdité des sophistes de tous les temps qui tiennent *le rien* pour quelque chose. Il s'explique : « La créa- « ture ne sort pas de la nature divine, mais de

« rien [1]. Être créé de rien c'est même chose que « n'être pas de même nature que Dieu [2]. Quand « on dit : Dieu a tout fait de rien, on ne dit autre « chose que ceci : Il n'avait rien hors de lui pour « faire son œuvre ; il l'a faite parce qu'il l'a voulu [3]. » C'est ce que les Pères grecs expriment ainsi : « Il « fit les êtres qui n'étaient pas [4]. »

Dieu a tout fait de rien est une de ces propositions absolues, impliquant l'infini, c'est-à-dire incompréhensibles, que l'imagination ne conçoit pas ; mais en métaphysique, c'est une vérité rigoureuse, et l'on en trouve la trace bien manifeste dans les mathématiques. Quand, par exemple, les formules algébriques nous apprennent qu'*une grandeur finie, si grande qu'elle soit, multipliant zéro produit toujours zéro*, ceci correspond à l'axiome *ex nihilo nihil, rien ne vient de rien*. Mais, si au lieu de prendre pour multiplicateur une quantité finie vous prenez l'infini, la formule

[1] De nihilo Deus res fecit, quia non de se ipso fecit. x, 1997. C.

[2] Creatura non de Dei natura, sed de nihilo facta est. — De nihilo factum esse idem ac naturam Dei non esse. x, 2008, B, C.

[3] Cum dicitur : Deus ex nihilo fecit, nihil aliud dicitur, nisi, non erat unde faceret, et tamen quia voluit, fecit. VIII, 939.

[4] Τὰ ὄντα ἐποίησεν ἐκ μὴ ὄντων.

devient : *L'infini multipliant zéro donne toute grandeur finie.*

De même, aucune force finie ne peut créer, ne peut produire de rien; mais la toute-puissance infinie peut créer ou produire de rien.

Nous développerons en son lieu une théorie de la création véritablement admirable que nous trouvons, dans saint Augustin, à la fin de son livre *de Musica*. Cette surprenante intuition du fond des choses est, du reste, en pleine harmonie avec la réponse que prépare aujourd'hui la science à cette grande question : Qu'est-ce que la matière?

Nous n'insistons pas sur l'ensemble des résultats contenus dans saint Augustin, touchant la nature de Dieu; ces résultats sont la vérité même, telle que le Christianisme la donne, telle que la raison humaine la comprend dans cette lumière, telle que le monde moderne la connaît, telle qu'on l'enseigne aux enfants, depuis le premier siècle de l'Ere nouvelle.

IX.

Résumons cette doctrine.

Comment connaître Dieu? Quel est l'itinéraire

de la raison, depuis l'aveuglement et l'ignorance où nous naissons, jusqu'à la vue de Dieu?

La première démarche est pratique. Peu d'hommes se servent de leur raison pour s'élever à Dieu. Il faut purifier l'âme. L'âme est répandue dans les sens. Il lui faut revenir à la raison (*regressus in rationem*). Attachée à la terre, notre âme est hors de soi et hors de Dieu : elle ne connaît ni Dieu ni la raison. Il faut à l'âme une première purification, sous la loi morale naturelle, qui la sorte de l'animalité et l'élève à l'état raisonnable. Qu'elle rentre en soi par un premier effort contre les sens qui la dispersent, et elle retrouvera sa raison, juge de ses sens. Mais la raison, en se voyant, se voit imparfaite et mobile (*quæ se quoque in me comperiens mutabilem*). Or, voir le changement et la mobilité, c'est regretter l'immuable et le concevoir par contraste (*unde nosset ipsum immutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili præponeret*). La raison donc, en se jugeant, s'élève au-dessus d'elle-même et se comprend (*erexit se ad intelligentiam suam*). Elle voit qu'elle n'est pas lumière par elle-même, et cherche quelle est cette lumière dont elle est éclairée (*ut inveniret quo lumine aspergeretur*). C'est ainsi qu'elle comprend l'invisible divin par la vue de ce qui est créé (*tunc*

invisibilia tua per ea quæ facta sunt intellecta conspexi).

Mais comment à la vue de ce qui est mobile conçoit-on l'immuable ? Comment cherche-t-on ainsi l'éternité dans le temps même (*in mutabilibus et temporalibus æternitatem quæreremus*) ? C'est parce que nous tenons à Dieu et y sommes suspendus (*unde penderemus*); parce que nous ne vivons et ne sommes qu'en tant que nous tenons à lui (*semper ab illo fieri debemus inhærentes ei*); parce que, dès lors, nous le sentons par une sorte de mémoire occulte (*per quamdam occultam memoriam*); par une impression lumineuse du souverain Bien (*impressa notio ipsius Boni*); par une sorte de sens intérieur qui nous pousse à le chercher toujours (*interior nescio quæ conscientia quærendum Deum...*)

Voilà le vrai principe interne, la force et le ressort qui nous élèvent à la raison et à Dieu, à partir des sens où nous étions plongés.

Mais d'ailleurs il ne s'agit pas, pour revenir des sens à la raison, et de la raison à Dieu, de supprimer l'usage des sens. Autre chose est l'usage et la finesse des sens; autre chose leur abus (*aliud est utilitas, vivacitas sentiendi; aliud libido sentiendi*). Au contraire, il faut s'en servir pour

vestiges (*in his quæ sentiuntur umbras eorum potius atque vestigia*). Ce n'est que dans la raison même que la raison les trouve absolues et vraies (*quas in seipsa cogitando intuebatur verissimas*).

Voici donc que je tiens quelque chose d'éternel, d'absolu. Dès lors ce n'est plus au hasard que je travaille à m'élever jusqu'au divin (*non temere jam quærit illa divina*).

Mais est-ce Dieu même que je vois, quand je vois ces principes vrais et absolus, ces nombres, ces lois et ces axiomes? Certes, il s'en faut de beaucoup. Si c'était Dieu, cette vue me comblerait de joie (*tantum gauderem quantum Deo cognito*). Il y a, entre ces vérités et la sainte majesté de Dieu, toute la distance de la terre au ciel et du soleil aux objets éclairés (*quantum in suo genere a cœlo terram, tantum ab intelligibili Dei majestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differre*). Ces vérités, telles que nous les voyons, ne sont pas Dieu; mais ce sont des spectacles illuminés en nous par le soleil de Dieu. Il y a donc un premier monde, le monde sensible; un second monde, le monde intelligible; et au-dessus des deux, le père des mondes (*duos mundos, et ipsum parentem universitatis*).

La raison va du monde sensible au monde intelligible, par les degrés qu'on vient de dire. Mais

pour voir Dieu lui-même, il faut que la raison se transforme et *devienne vertu*. Elle devient vertu en devenant raison saine et parfaite (*est enim virtus vel recta vel perfecta ratio*). Elle devient vertu lorsqu'elle arrive à son terme suprême (*hæc est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum*). Quel est ce terme? La vision même de Dieu (*ipsa visio Dei quæ est finis aspectus*). Ceci est surnaturel et vient par les trois vertus que Dieu donne : la Foi, l'Espérance et la Charité, trois vertus sans lesquelles nulle âme ne peut être guérie de manière à voir Dieu (*Fides, Spes,. Caritas*... sine *tribus istis anima nulla sanatur, ut possit Deum suum videre*). Voir Dieu, c'est là la fin dernière de la raison, dans l'âme unie à Dieu : cette vision est l'union de l'âme, qui voit, à Dieu même, qui est vu (*intellectus ille qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur*).

Mais tout cet itinéraire est le fruit de la purification successive de l'âme. Il est clair que l'âme qui, se détournant de Dieu, chercherait sa propre lumière, à l'exclusion de celle de Dieu, ne trouverait que les ténèbres (*anima si ad lucem suam attenderit, tenebratur; si ad lucem Dei, illuminatur*). Plus l'âme, détournée de la lumière de la justice, fait d'efforts, plus elle s'éloigne de la lu-

mière et s'enfonce dans l'abîme des ténèbres (*anima avertens se a luce justitiæ, quanto magis quærit, tanto plus a luce repellitur, et in tenebrosa repellitur*).

Tel est, d'après saint Augustin, l'itinéraire de la raison vers Dieu.

On voit assez que cet itinéraire de la raison implique toute la philosophie : la logique, la morale, la science de l'âme et celle de Dieu.

C'est ainsi que nous voulons exposer d'abord la Philosophie, dans ses grands traits, aux intelligences attentives qui consentiront à nous suivre. Nous cherchons à faire vivre, sous le regard, la pensée même de tous les sages du premier ordre. Leur accord forme un enseignement d'une autorité humaine sans pareille. Mais il ne s'agit pas ici seulement d'autorité. Il s'agit d'intelligence, de vue claire. Je ne vous demande donc, pour ces autorités, que l'attention et le respect. La respectueuse attention pour la parole et pour le témoignage de ces génies sublimes ou saints qui, plus que d'autres, ont recherché et vu la vérité, dirigera bientôt votre regard sur cette vérité même, que tous ont vue, que tous décrivent en s'accordant et en se suppléant dans leurs magnifiques témoignages. Peu à peu, leurs paroles vous condui-

ront à voir vous-mêmes l'objet intelligible qu'ils considéraient en parlant. Ou plutôt, comme nous le dit saint Augustin, le maître qui les éclairait, le maître unique de tous les hommes, qui est en vous comme il était en eux, vous montrera le sens des mots que prononcent ses disciples plus avancés. Vous verrez, dans la lumière elle-même, la certitude, comme aussi les lacunes de leur enseignement et du nôtre.

X.

Nous avons bien imparfaitement exposé la Philosophie de saint Augustin. Nous avons dû choisir dans son immense surabondance, et laisser le meilleur peut-être. Nous avons pris et séparé, dans le cours vivant de sa pensée, quelques traits que refroidit l'isolement. Nous avons peut-être fait pis encore : nous avons exposé, hors de place et hors de propos, quelques-uns des profonds accents de son âme et de son amour; et si ces accents frappent l'oreille de celui qui n'aime pas, qui ne croit pas et n'espère pas, ils ne peuvent pas être compris. Le cœur inexpérimenté qui n'a pas vécu de la vie du plus sublime et du plus saint amour, ne

Digitized by Google

peut comprendre saint Augustin. Que sera-ce du cœur vide, impur, pervers? Privé des sens divins développés dans l'âme du saint, comment pourrais-je comprendre ce que des sens que je n'ai pas lui font voir, sentir, goûter, entendre, toucher de Dieu? S'il me parle de ces lumières, de ces parfums et de ces voix, je suis comme un aveugle auquel on veut décrire le lever du soleil; j'entends les mots, je ne puis voir les choses; les mots ne répondent pas à la vie que je sais, mais à celle que je ne sais pas; et alors, que de fois je suis tenté de dire : Ce sont des mots et rien de plus!

Qu'on lise saint Augustin dans la période poétique de la première jeunesse. Si l'âme est belle, elle y trouvera quelque attrait, parce qu'il n'y a rien de plus complet que ce génie, et que la séve sacrée de la haute poésie y déborde partout. Mais on n'entendra rien à sa science, parce qu'on n'a pas de science; on ne sentira rien à son amour, parce qu'on n'a pas d'amour, ou que l'amour qu'on a est d'un autre ordre. Que l'on reprenne saint Augustin vingt ans plus tard, quand l'âme s'est développée,—car si elle s'est éteinte on ne le reprend pas;—qu'on le relise après avoir vécu, cherché, souffert et travaillé pour la justice et pour la vérité, alors on connaîtra cet esprit et cette âme qu'on n'avait

pas connus; on s'étonnera d'avoir lu sans comprendre et regardé sans voir. On verra la vie sous les mots; et si parfois on a soi-même entrevu la lumière, si on a possédé la sagesse pendant une heure, c'est cette sagesse et cette lumière dont on retrouve toutes les vertus, tous les rayons.

De ce point de vue seulement on peut juger la grande philosophie du monde moderne, dont saint Augustin est le Platon; on peut comprendre la ressemblance et toute la différence de ces deux génies frères, mais nés sous d'autres cieux; et dans cette différence on saisit le trait principal de l'histoire de l'esprit humain, trait qui, s'il est compris, nous montre enfin ce que c'est que la Philosophie, la Philosophie vraie, totale, utile.

Le dogme chrétien nous enseigne qu'il y a entre la loi ancienne de Moïse et la loi nouvelle de Jésus, la différence du précepte à la vie; et, entre ces deux états de la religion dans l'histoire, la différence de la figure à la réalité. Quand on connaît de près et Platon et saint Augustin, et qu'on les a véritablement pratiqués, on voit qu'il y a, sous plusieurs rapports, entre les deux philosophies la différence de l'ancienne à la nouvelle loi.

Plusieurs Pères de l'Église comparent la philosophie grecque à l'ancienne loi; ils la regardent

comme une sorte de préparation évangélique, et voient, dans les vrais philosophes, comme des prophètes de la raison [1]. Or, ainsi que le dit l'Évangile, quand le Christianisme paraît, il ne vient pas détruire la loi, mais l'accomplir; de même il ne vient pas détruire le fruit humain de la pensée philosophique, mais le mûrir. Il opère dans l'esprit humain et son impérissable philosophie, précisément la même révolution qu'il opère dans l'éternelle et universelle religion du genre humain.

Nous l'avons vu : Platon voulait, attendait, entrevoyait cette divine révolution; saint Augustin la déclare faite; et l'œil qui sait juger la voit, en effet, désirée dans Platon, accomplie dans saint Augustin.

Je le répète, le fait fondamental de l'histoire de l'esprit humain s'est accompli. La Philosophie proprement dite (je ne parle pas de la Théologie qui en demeure distincte), la Philosophie, dis-je, a passé de l'enfance à la virilité.

Des deux régions du monde intelligible qu'ont distinguées tous ceux qui ont entrevu la lumière, l'esprit humain occupait l'une, et, par une con-

[1] Saint Clément d'Alexandrie, saint Justin. *Voyez* Melchior Cano, lib. x, cap. iv et vi.

jecture certaine, regrettait l'autre; maintenant il occupe les deux.

Il y a deux régions du monde intelligible, répétons-le encore d'après Platon; d'abord celle de Dieu même, et puis celle des fantômes divins, ombres de ce qui est, vérités nécessaires, éternelles, absolues, mais qui ne sont pas Dieu [1]. Or, Platon

[1] Nous entendons ne rien dire, au sujet de cette grande distinction, qui ne soit fondé sur la doctrine de saint Thomas d'Aquin, commentée par Sylvius et Billuart, et impliquée dans les textes suivants, qui seront discutés en leur lieu : « Duplici veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera.... quam intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere.... ut divina substantia videatur quid sit. — Huic autem consonat dictum Philosophi. — Fides est quædam prælibatio illius cognitionis quæ nos in futuro beatos facit. — Quoad certitudinem assensus, fides est cognitio, et potest dici scientia et visio. — Fides semper manet, in quantum est fundamentum spiritualis ædificii, id est ratione cognitionis, non autem ratione ænigmatis. — Fides potest dici semper manere, ratione visionis Dei succedentis ei in patria. — Per visionem Dei ratio glorificatur. — Inest homini naturale desiderium cognoscendi primam causam.... essentiam Dei. — Naturale est homini quod aliquando videat essentiam Dei. — Visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animæ rationalis, in quantum scilicet propria virtute ad eam pertingere non potest : alio vero modo est secundum naturam ipsius, in quantum scilicet, secundum naturam suam, capax est ejus. — Solus homo factus est ad videndum Deum per fidem et spem... Sicut nunc videmus per fidem in lumine, sic videbimus eum in specie quando erimus in patria. »

Digitized by Google

est, de tous les hommes de l'ancien monde, celui qui a le mieux connu cette distinction. Platon a été aussi loin que la raison humaine peut aller dans son premier état. Il a vu tout ce qui est dans l'homme; il a été jusqu'au sommet de l'âme : il enseigne, comme le remarque saint Augustin, que la vue de l'essence de Dieu est donnée par une lumière absolument distincte de l'homme, absolument divine; il sait que cette lumière est Dieu, que sa source est le souverain Bien; il affirme que notre âme est capable de parvenir à la vue immédiate et directe de cette source de la lumière. Et pourtant voici ce que saint Augustin dit de Platon : Il n'a vu que l'image de Dieu; il n'a pas trouvé la vraie voie pour parvenir au souverain Bien; il en était aux figures éternelles du vrai, non au vrai même : il

— Le point important de cette doctrine a été entendu dans le même sens par Balmès, lorsqu'il dit : « La distincion entre la intuicion y el discurso esta intimamente enlazada con uno de los dogmas fundamentales del Cristianismo. » (Phil. fond., liv. IV, chap. XI); et ailleurs : « Cosa admirabile! El dogma de la vision beatifica bien examinado, es tambien una verdad que derrama torrentes de luz sobre las teorias filosoficas. » (Phil. fond., liv. I, chap. IV). Du reste toute notre pensée ne sera expliquée que par notre étude sur saint Thomas d'Aquin, et surtout par nos chapitres sur les rapports de la foi et de la raison, au second volume.

Digitized by Google

était dans cette vérité qui n'est pas Dieu, mais qui est son image[1] : c'est-à-dire que Platon n'a pas vu les deux régions dont il a su la distinction, il a vu la moins élevée, et il a conjecturé l'autre.

« Autre chose est de voir du haut d'une mon-
« tagne et du sein d'une forêt sauvage sa paisible
« patrie, sans en pouvoir trouver la route, et de
« chercher en vain l'issue au milieu d'ennemis
« qui nous cernent et nous poursuivent... autre
« chose de courir en effet sur la route qui nous y
« conduit[2].

« Les Platoniciens, donc, connaissent d'une cer-
« taine manière la nature invisible, immuable et
« incorporelle; mais la voie qui conduit à cette
« béatitude souveraine, savoir : Jésus-Christ cru-
« cifié, cette voie leur paraît méprisable; ils refu-
« sent de la suivre, et ne peuvent dès lors par-
« venir au sanctuaire où est le terme et le repos,

[1] Quod sit Filius in forma Patris.... et naturaliter idipsum est... incommutabiliter unigenitus Filius.... cæterum.... quia de plenitudine ejus accipiunt animæ ut beatæ sint, et quia participatione manentis in se sapientiæ renovantur ut sapientes sint... I, 239.

[2] Et aliud est de sylvestri cacumine videre patriam pacis, et iter ad eam non invenire, et frustra conari per invia, circum obsidentibus et insidiantibus.... et aliud tenere viam illuc ducentem Confess., I, 250.

« quoique pourtant la lumière qui en vient frappe « leur intelligence d'un lointain rayonnement [1]. »

Il serait trop long d'expliquer ici quel peut être, en philosophie, l'usage de la croix du Christ. Mais toute la suite de cet ouvrage doit le montrer, d'une manière scientifique, nous l'espérons. Là se trouve la plus profonde des vérités philosophiques, qui n'était pas assez connue. Comme on a dit qu'il y a deux versants dans l'histoire, l'un au delà, l'autre en deçà de la croix ; il faut dire qu'il y a aussi, dans l'esprit humain, deux versants, l'un au delà, l'autre en deçà de la croix. Ces deux versants, ce sont précisément les deux régions du monde intelligible dont parle Platon, et tous les philosophes après lui.

Or, en ce moment de l'histoire où nous écrivons, au milieu du XIXe siècle, l'esprit humain est évidemment plein de trouble, de tumulte et de contradiction. Les esprits délibèrent, s'excitent, s'arrêtent, se repoussent, s'excluent, se condam-

[1] Quidam vero quid sit natura invisibilis, incommutabilis, incorporea, utcunque jam scientes, et viam quæ ducit ad tantæ beatitudinis mansionem, quoniam stulta illis videtur, *quod est Christus crucifixus*, tenere recusantes, *ad quietis ipsius penetrale, cujus jam luce mens eorum* velut in longinqua radiante perstringitur, pervenire non possunt. II, 519.

nent et s'attaquent autour d'un point qui est le Christianisme. On se bat autour de la croix. Les uns prétendent la renverser, et revenir à l'ancien monde qui est au delà de la croix; les autres veulent la maintenir, et avancer dans le monde nouveau qui est en deçà. En attendant, et pendant qu'on se bat, la masse des hommes demeure dans la stérilité du désert, entre la Terre promise et l'Égypte; l'Égypte, où l'on ne retournera pas; la Terre promise, où certainement on entrera. Mais ceux qui refusent d'y venir mourront dans le désert, et nous y feront mourir avec eux, jusqu'à ce qu'une génération nouvelle s'élève que Dieu trouve décidée à le suivre.

Les stérilisateurs, les mortels ennemis du progrès de l'esprit humain, sont, en philosophie, ceux que l'on appelle aujourd'hui *rationalistes*. J'appelle rationalistes ceux qui s'appuient sur la raison pure, de telle manière qu'ils excluent la foi, et tout secours surnaturel. Nous défendons les droits de la raison humaine, disent-ils. Nous, nous répondons : En défendant les droits de la raison humaine, comme vous le faites, savez-vous où vous avez laissé retomber la Philosophie? Je ne dis pas au-dessous du XVIIe siècle, au-dessous du XIIIe siècle, au-dessous du siècle des Pères; je

Digitized by Google

dis au-dessous d'Aristote et de Platon, loin au-dessous de cette belle philosophie grecque que nous maintenons, et que vous ne pouvez maintenir; vous l'avez ramenée et livrée aux sophistes d'avant Socrate! Gorgias, Protagoras, sont revenus : ils vivent, ils enseignent, ils parlent et ils écrivent. On n'entend qu'eux : car, vous, on ne vous entend plus. Vous qui prétendez maintenir Aristote, Platon, Descartes, et qui repoussez la croix du Christ, comme guide d'un nouveau progrès dans le monde de l'intelligence, que faites-vous? Vous niez justement la dernière, la plus haute pensée de Platon. Il voulait se tourner vers le soleil qu'on attendait encore; et vous, vous demandez qu'on se détourne du soleil qui luit. J'appelle cela le Judaïsme de la Philosophie; et c'est à ce Judaïsme que nous disons, avec saint Paul : *Hebræi sunt, plus ego!* Vous êtes pour Aristote et pour Platon, nous sommes pour eux plus que vous; vous êtes pour eux, comme les Juifs pour Moïse; vous repoussez celui qu'ils attendaient. Est-ce là soutenir Platon? C'est le détruire en son entier. C'est renier ce que Platon nommait le terme de la marche, la fin du procédé. C'est prendre pour réalités dernières ces vérités, absolues sans doute, mais vides, qu'il appelait les ombres du monde intelligible,

et les fantômes divins. C'est prendre à contre-sens, en ce point, la dialectique de Platon; et je vous montrerai que la seule philosophie rationaliste, qui marche et remue aujourd'hui, n'est autre chose que la dialectique platonicienne appliquée à rebours[1].

Que faut-il faire? dira-t-on. Il faut grandir et avancer, comme Platon dans saint Augustin. Il faut maintenir la distinction des deux régions du monde intelligible. Il faut savoir que la première n'est qu'ombres et figures, et n'est utile que comme figure et prophétie de la seconde. C'est dans la seconde qu'il faut entrer, par l'âme entière, comme s'exprime Platon, c'est-à-dire par le cœur, par la vie, par l'esprit. Il faut cette totale conversion de l'âme qui nous retourne des ombres que l'on voyait sur les parois de la caverne, vers la lumière et les objets qui donnent les ombres. Il faut passer de cette vue naturelle de Dieu, médiatement et indirectement aperçu dans les vérités nécessaires de la raison, vers cette autre vue de Dieu, directe, immédiate, que le Christianisme a nommée surnaturelle; il faut aller enfin de la lumière de Dieu, vue en nous, à la lumière de Dieu, vue en Dieu. Il faut passer de la raison à la foi, commencement

[1] Voir la Logique, liv. IV.

Digitized by Google

obscur et imparfait de l'autre lumière. S'ensuit-il que l'on quitte la raison? Non, dit saint Augustin, on la pousse à son terme, on en fait une vertu, en l'enracinant dans la foi qu'elle précédait et qu'elle cherchait; en ce sens que cette raison, telle qu'elle nous est donnée, et telle qu'elle nous éclaire quand nous arrivons en ce monde, nous apprend à conclure l'existence de l'autre lumière, qui est la vue directe de Dieu en soi, vue directe que soupçonne la vue indirecte de Dieu en nous. Et l'ébauche de cette vision directe c'est la foi : la foi, cet essai de vision, dit Bossuet; la foi, cet œil du cœur, dit saint Augustin; la foi, cette vision commencée, dit saint Thomas. Est-ce que cette vision nouvelle détruira l'autre? Est-ce que cette science divine supprimera ma science humaine? Est-ce que ma connaissance de Dieu m'enlèvera la connaissance de moi-même, et celle de Dieu qu'implique cette connaissance? Saint Augustin affirme que, même dans le monde à venir, l'âme verra Dieu, et en lui-même, et en elle-même; ce qui montre que notre science sera éternellement et divine et humaine; et que cette sagesse, dont la philosophie est le commencement, subsistera. Car, si la philosophie n'est que Dieu vu en nous, la vision éternelle n'est que Dieu vu en lui.

Et, quand saint Augustin dit encore : « Il y a « au fond de moi-même une profondeur que je ne « connais pas, et que vous connaissez, Seigneur! « profondeur qui n'est que ténèbres jusqu'à ce « qu'elle devienne lumière sous la splendeur de « votre face, » saint Augustin, parlant ainsi, nous laisse comprendre qu'il aperçoit les deux régions de l'âme correspondant aux deux régions du monde intelligible.

Tous les philosophes ont parlé de ce sanctuaire de l'âme, où est Dieu, et où il est nécessairement, comme cause de mon être et de ma vie; de ce point où Dieu touche mon âme pour la suspendre à lui; par où il la fait vivre en la tenant. Qui ne sait pas cela est en deçà de toute philosophie. Le monde nous touche par la surface, Dieu par le centre, et nous, nous sommes entre les deux, et trois mondes vivent en nous : Dieu, la nature et nous. Notre âme est le temple, le lieu de la contemplation. Le centre, où Dieu vit en nous, est le sanctuaire : la circonférence, où le monde vit en nous, est le parvis; l'enceinte intermédiaire est notre demeure propre : elle est double, et s'appelle intelligence et volonté : la volonté plus centrale, l'intelligence plus extérieure.

Platon a décrit une caverne pour faire com-

prendre la marche et les degrés de la philosophie. Qu'on nous permette de décrire un temple.

Dans notre enfance, nous jouons sous le parvis; si nous parvenons à la virilité de l'esprit, nous entrons dans l'enceinte. Le parvis n'est éclairé que par la lumière du soleil des corps; l'enceinte n'est éclairée que par la flamme sacrée qui luit au centre. Les formes magnifiques de l'enceinte, les figures qui la couvrent sont les fantômes divins dont parle Platon. Nous les regardons; le Christ, en entrant dans le temple, en regarda aussi lui-même les ornements : il vit en quoi l'édifice sacré était conforme au modèle divin.

Mais il y a entre le temple de l'âme et les temples construits de main d'hommes une différence : dans ces derniers, la lampe qui luit au sanctuaire est une pâle image du soleil; pour le temple de l'âme au contraire, le soleil n'est qu'une pâle image de la lampe. Or, il y a des âmes, parvenues au degré inférieur de la vie intellectuelle, qui tournent intérieurement autour du temple, mais sans approcher de l'autel; pour approcher de l'autel il faut passer par la volonté; il faut que la raison devienne vertu. Ces esprits ne veulent regarder que ces images qui nomment Dieu et le représentent, et ils deviennent adorateurs de ces formes

sacrées qui sont en nous, et sont nous-mêmes, comme ceux qui restent sous le parvis, restent adorateurs de la nature visible qui est moindre que nous. Ce sont là les deux sectes philosophiques qui mettent soit dans la nature, soit dans l'homme, « le souverain Bien, la cause du monde et le point « d'appui de la raison. »

Où commence la philosophie véritable et complète? Elle commence dans l'âme qui, après avoir regardé ces fantômes divins qu'éclaire la sainte lumière venue du centre, s'aperçoit qu'elle n'a encore vu que sa surface, et non sa profondeur; que toute la clarté de l'enceinte vient du centre, et que, pour regarder les images sacrées, elle n'a cessé de tourner le dos à la source de la lumière, au sanctuaire intime, au lieu central, demeure de Dieu en nous. Ceci est le premier pas de la vraie philosophie. Son second pas est de conclure que si les images sont si belles, le modèle est plus beau, et que le terme de la contemplation et la destination du temple, c'est la contemplation directe du Saint des saints; que ce Saint des saints est en nous, mais n'est pas nous; que nous en avons vu briller les reflets sur l'enceinte, sur la surface intérieure de l'âme, et que nous en verrons la source dans notre centre. Nous comprenons qu'il y a en nous

toute une enceinte centrale où nous n'avons pas encore pénétré, et qu'enfin on y doit pénétrer, en traversant la volonté. Platon va jusque là ; mais saint Augustin va plus loin : il exécute ce que Platon conclut ; il détache ses regards de ces voûtes et de toute leur splendeur ; il cesse de circuler dans le temple en curieux ; il se tourne vers le sanctuaire, se dirige vers l'autel, y monte : il devient prêtre [1] ; il ouvre le tabernacle pour toucher, voir, entendre Dieu, le goûter et en vivre. Il se retourne : le temple n'est plus vide ; tout un peuple y fermente ; on n'aperçoit plus les images, ni les statues ; maintenant, les images de Dieu sont les hommes.

Il est arrivé que cette âme qui a goûté Dieu, Dieu présent en son centre, cette âme en renferme mille autres, celles qui étant avec Dieu sont avec elle. Sortie de la réflexion solitaire et abstraite pour chercher Dieu, elle l'a trouvé ; et en retrouvant Dieu, elle a retrouvé le genre humain, sa vie, son sens commun, sa communion universelle.

Quand l'âme sacerdotale se tourne vers l'autel, vers Dieu, elle voit sa science divine. Quand elle se tourne vers la vaste enceinte, qui est elle-même,

[1] Gens sancta, regale sacerdotium.

et vers les autres âmes, qui communient avec elle en Dieu, elle voit sa science humaine. L'une et l'autre subsisteront dans le saint sacrifice de l'éternelle solennité [1].

Seulement, il y a des initiations nécessaires pour entrer dans l'enceinte centrale; il faut des conditions pour devenir prêtre : il y en a une qui les renferme toutes.

Cette condition unique consiste à prendre la croix de Jésus-Christ. Ceci est l'usage que j'ai nommé philosophique de la croix du Sauveur. Prendre la croix de Jésus-Christ, c'est pratiquer le sacrifice chrétien : c'est mourir à soi-même pour revivre; c'est quitter non-seulement la vie extérieure de la nature dont on vivait sous le parvis, mais encore la vie intérieure de la réflexion solitaire, qui contemplait les formes du vaisseau de l'âme. Après avoir quitté la vie du monde en nous, quitter encore notre vie propre, pour passer à la vie de Dieu même, c'est ce que le Christianisme appelle :

[1] Ce qui ne veut pas dire que l'âme n'aura qu'une science surnaturelle de Dieu, et une science naturelle des créatures et d'elle-même. Elle aura la science naturelle de Dieu et de la créature, quand elle regardera la créature, et verra Dieu dans les créatures; elle aura la science surnaturelle de Dieu et de la créature, quand elle regardera Dieu, et y verra les créatures.

« prendre sa croix et mourir ; » et c'est cette mort-là dont il est dit : « Si le grain de froment ne meurt « pas, il reste seul ; s'il meurt, il porte beaucoup de « fruit. » La vie puissante, sortie du point central où Dieu la donne, déploie toutes les richesses du germe qui a voulu mourir en Dieu, et, au bout de chaque rameau ou de chaque rayon de cette vie, le grain qui était mort et qui renaît, porte un fruit semblable à lui-même ; image de l'âme tournée vers Dieu, développée et devenue sacerdotale, qui, parce qu'elle vit en Dieu, fait vivre en elle un peuple d'âmes.

Il n'y a rien de trop dans notre description du temple. Cherchez bien, et vous trouverez tout dans l'histoire de la philosophie totale et consommée.

Digitized by Google

CHAPITRE V.

THÉODICÉE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

I.

On peut dire que saint Thomas d'Aquin est à saint Augustin ce qu'Aristote est à Platon. On peut dire encore que saint Thomas d'Aquin renferme saint Augustin, Aristote, et Platon.

Saint Thomas d'Aquin, comme philosophe, renferme toute la substance de ses trois grands prédécesseurs. Mais son caractère d'esprit est celui d'Aristote. Il y a deux natures d'esprit, correspondant aux deux procédés de la raison. Tout esprit emploie les deux procédés : mais, dans presque tous, l'un des deux prédomine. Les uns marchent surtout

par voie d'identité syllogistique, les autres par voie de transcendance dialectique. Platon et saint Augustin procèdent surtout par voie de *transcendance*, Aristote et saint Thomas d'Aquin par voie d'*identité*.

On comprend que saint Thomas d'Aquin ait dû surtout déduire et opérer par syllogismes, puisque les majeures lui étaient données. Ce que Platon, Aristote et saint Augustin avaient trouvé en philosophie, il n'avait plus à le chercher. Certes il vérifiait ces données avec plus de scrupule, de profondeur et de précision que qui que ce soit, sans exception. Mais enfin, il avait surtout à déduire, et il en était à ce point du travail de l'esprit dont parle Platon, lorsqu'après avoir décrit l'un des deux procédés de la raison, celui qui, du point de départ pris comme principe, déduit les conséquences par syllogismes, il passe à l'autre procédé, et dit que la raison, par son élan dialectique, saisit le principe non contenu dans le point de départ, puis possédant ainsi l'idée et ce qui en dépend, elle descend, d'idée en idée, vers toutes les conséquences de l'idée principale. Tel est le champ le plus habituel des syllogismes de saint Thomas. Ce n'est pas le syllogisme appliqué aux données des sens, ni aux notions abstraites, mais le syllogisme

appliqué aux idées, ce que distingue Platon[1]. Ceci n'avait jamais été assez remarqué. Un esprit éminent, partisan de Platon et de saint Augustin, qui n'a pas craint d'appeler saint Thomas d'Aquin un destructeur de la Philosophie, s'est trompé en cela, faute de saisir cette distinction. Il y a là, selon Platon[2], toute la différence des deux régions du monde intelligible; et, selon saint Augustin, toute la différence du ciel et de la terre. Saint Thomas d'Aquin raisonne dans le ciel, non sur la terre; il déduit, mais il déduit du ciel, non de la terre.

Voilà pour le côté syllogistique de la méthode. Mais tout esprit emploie nécessairement les deux procédés de la raison. Aristote pratique, et, jusqu'à un certain point, décrit les deux. Or nous pouvons affirmer que saint Thomas d'Aquin emploie, plus qu'Aristote, le procédé principal de la Philosophie. Saint Thomas, de plus, ne méconnaissait pas saint Augustin, comme Aristote a méconnu Platon en rejetant sa dialectique; lui, ne repoussait rien dans son glorieux prédécesseur; et ce procédé d'ascension rationnelle, à partir de la sensation jusqu'à Dieu, si bien décrit par saint

[1] Αἰσθητῷ παιτάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος ἀλλ' εἴδεσιν αὐτός δι' αὐτῶν εἰς αὐτά. Rep., VI, fin. — [2] Ibid.

Augustin, saint Thomas le pratique, le nomme, et le décrit aussi [1].

Il y a, en philosophie, sous le rapport de la méthode, entre Aristote et Platon, la différence qu'il y a, en géométrie, entre Lagrange et Leibniz. Lagrange est aveugle et injuste à l'égard de Leibniz; il n'en admet pas les principes; il n'en veut conserver que les résultats, auxquels il prétend arriver rigoureusement par une meilleure voie. « Il entend « fonder tout le calcul différentiel sur de simples « identités algébriques, » employant pour cela « un « de ces paralogismes métaphysiques dans lesquels « les plus grands maîtres peuvent tomber [2], » et s'appuyant, pour y parvenir, sur un principe général, qui est faux dans certains cas [3]. Au lieu de cela, il n'y a, entre saint Thomas d'Aquin et saint Augustin, que la différence de Newton à Leibniz, sauf la dispute. Newton a fait la même découverte que Leibniz, mais sans énoncer l'idée de l'infini-

[1] Alia rationalis scientia *dialectica* quæ ordinatur ad acquisitionem inventivam, et alia scientia *demonstrativa* quæ est veritatis determinativa. 2a. 2ae. q. 51.

[2] Cournot, *Traité élémentaire de la Théorie des fonctions.* T. I, p. IX.

[3] C'est ce qu'a démontré M. Lefébure de Fourcy dans son cours de calcul infinitésimal.

ment petit; son idée est plus voilée que celle de Leibniz, mais c'est la même, et il le reconnaît. Or, si saint Thomas, sur ce point, voile saint Augustin, c'est d'une manière plus transparente encore. Nous le verrons.

II.

Saint Thomas d'Aquin, sur la question de l'existence de Dieu et de sa démonstration, part d'une idée principale dont il ne dévie pas; c'est celle de saint Paul : Dieu invisible est aperçu par ses effets visibles. C'est, on le voit, le principe de la démonstration de l'infini par le fini.

Dès lors, si l'on objecte que l'existence de Dieu ne peut se démontrer, parce que cette proposition *Dieu est*, est une proposition identique et évidente par elle-même, saint Thomas avoue qu'il en serait ainsi pour qui connaîtrait Dieu en lui-même, mais non pour nous qui ne le connaissons que par ses œuvres.

Si on objecte que l'existence de Dieu est une vérité supérieure à la raison, et que la foi seule peut atteindre, il le nie, et déclare que la raison peut apercevoir et démontrer Dieu par ses œuvres.

Ces deux objections repoussées, saint Thomas procède à la démonstration de l'existence de Dieu par ses œuvres.

Nous citons en entier toute cette discussion. C'est la seconde question de la *Somme théologique*, que nous traduisons intégralement et littéralement. Le lecteur aura une idée de ce qu'est un chapitre de la célèbre *Somme*, cet abrégé de Théologie écrit pour les commençants, comme le dit saint Thomas d'Aquin.

« QUESTION II. DIEU EST-IL?

« Cette question en renferme trois : 1° L'existence de Dieu est-elle évidente par elle-même? 2° Est-elle démontrable? 3° Dieu est-il ·

« ART. Ier. — *L'existence de Dieu est-elle une vérité évidente par elle-même?*

« Ceux qui le soutiennent procèdent ainsi :

« 1° Il est évident en soi que Dieu est. Car on nomme évident en soi ce que nous connaissons nécessairement et naturellement, comme les premiers principes. Mais, ainsi que Damascène l'affirme, tout esprit sait naturellement que Dieu existe. Donc, l'existence de Dieu est évidente par elle-même.

« 2° En outre, tout ce qui est immédiatement certain dès qu'on connaît le sens des termes, est évident en soi : c'est là l'évidence qui caractérise, d'après Aristote, les premiers principes de la démonstration. Quand vous savez ce que c'est que le tout et ce que c'est que la partie, vous savez aussitôt, par cela même, que le tout est plus grand que la partie. Mais, dès qu'on sait la valeur du mot *Dieu*, on sait aussitôt que Dieu est. Car ce nom signifie : « Ce qui n'a rien au-dessus de soi. » Mais ce qui est réel et intelligible à la fois, est au-dessus de ce qui est intelligible seulement. Dès lors, Dieu étant intelligible, puisque vous en avez l'idée, il s'ensuit qu'il est aussi réel. Donc, l'existence de Dieu est évidente en soi [1].

« 3° En outre, il est évident en soi que la vérité est : car si vous niez que la vérité est, vous accordez donc qu'elle n'est pas ; mais si la vérité n'est pas, il est vrai qu'elle n'est pas Donc il y a quelque chose de vrai. Donc la vérité est. Or, la vérité c'est Dieu même. « Je suis la voie, la « vérité, la vie, » a dit le Verbe. Donc il est évident que Dieu est.

« Par contre, on accorde que nul ne peut

[1] C'est la démonstration de saint Anselme.

concevoir le contraire de ce qui est évident en soi, comme le dit Aristote au sujet des premiers principes de la démonstration. Or, de fait, on peut penser le contraire de cette proposition « Dieu est, » comme on le voit dans l'Écriture : « L'insensé a dit dans son cœur : Dieu n'est pas. » Donc l'existence de Dieu n'est pas évidente par elle-même.

« Je réponds à tout cela qu'une vérité est évidente en soi de deux manières : 1° En soi, absolument, et non relativement à nous ; 2° en soi, et relativement à nous, en même temps. Une proposition est évidente en soi, quand l'attribut est renfermé dans la définition du sujet, comme celle-ci : « L'homme est un être animé. » Car l'idée d'être animé est renfermée dans la définition de l'homme. Si donc chacun savait ce qu'est et l'attribut et le sujet d'une proposition, cette proposition serait, pour tous, évidente en elle-même. C'est ce qui a lieu dans les axiomes dont les termes sont des mots connus de tous, comme l'être, le non-être, le tout ou la partie. Mais si quelqu'un ignore ce qu'est le sujet ou l'attribut, la proposition, évidente en elle-même, ne l'est plus pour lui. C'est ainsi qu'il arrive, dit Boëce, qu'il y a des vérités évidentes en elles-mêmes pour les sages seulement, comme celle-ci : que les esprits ne sont pas soumis à l'es-

pace. Je dis donc que cette proposition Dieu est, prise en elle-même, est évidente, puisque l'attribut est identique au sujet. Car Dieu est son être même, comme nous le montrerons. Mais parce que nous ne savons pas ce que Dieu est, cette proposition n'est pas, pour nous, immédiatement évidente, mais elle demande à être démontrée par des intermédiaires plus connus de nous, quoique en eux-mêmes moins clairs, je veux dire les effets sensibles de la puissance de Dieu.

« Cela posé, il faut répondre à l'objection première : que nous avons, il est vrai, naturellement en nous une sorte de connaissance confuse et générale de l'existence de Dieu, puisque, de fait, Dieu est notre souverain Bien; puisque le désir du souverain Bien est naturel, et que ce qu'on désire naturellement, on le connaît aussi naturellement. Mais ce n'est pas là précisément connaître l'existence de Dieu, comme, lorsque je connais que quelqu'un vient, je ne connais pas pour cela l'homme qui vient, quoique je le voie venir. Et, en effet, tous veulent le bonheur parfait, mais les uns croient que le bonheur parfait consiste dans les richesses, d'autres dans la volupté, et ainsi de suite.

« Répondez à la seconde objection, que celui qui

entend prononcer le mot Dieu, n'entend peut-être pas par là l'être au-dessus duquel on ne peut rien concevoir, puisqu'il en est qui ont pensé que Dieu était un corps. Mais, admettant que chacun entende par le mot Dieu l'être au-dessus duquel on ne peut rien concevoir, il ne s'ensuit pas qu'on admette qu'un tel être, quoiqu'il soit intelligible (il l'est, puisqu'on y pense), existe pour cela dans la nature des choses. Et, on ne peut soutenir qu'il est nécessairement réel, si on n'accorde pas qu'il y a, dans la nature des choses, un être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand. Et c'est justement ce que n'accordent pas ceux qui nient Dieu.

« Quant à la troisième objection, il est manifeste, en général, qu'il y a quelque chose de vrai s mais il n'est pas évident, relativement à nous, qu'il existe une vérité première.

« Art. II. — *Peut-on démontrer l'existence de Dieu?*

« Ceux qui le nient procèdent ainsi :

« 1° On ne peut démontrer l'existence de Dieu; car c'est un article de foi : or, la foi n'est pas démontrable, car la démonstration fait savoir. Mais la foi porte justement sur ce qui ne paraît pas, comme le dit l'Apôtre (*ad Hebr.*) : donc, l'existence de Dieu n'est pas démontrable.

« 2° En outre, le moyen terme de la démonstration c'est l'essence du sujet. Mais nous savons de Dieu, non ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas, comme le dit Damascène. Donc, nous ne pouvons démontrer l'existence de Dieu.

« 3° En outre, si on pouvait démontrer Dieu, ce ne serait que par ses effets. Mais ses effets n'ont aucune proportion avec lui, puisqu'il est infini et ses effets finis, et qu'il n'y a pas de rapport entre le fini et l'infini. Une cause ne peut être démontrée par un effet sans proportion à cette cause. Donc, on ne peut démontrer l'existence de Dieu.

« Par contre, on ne peut ignorer que l'Apôtre a dit : Dieu invisible est aperçu par ses effets visibles. Ce qui serait faux, si on ne pouvait, par ses effets, démontrer que Dieu est, car la première chose à apercevoir d'un être, c'est d'apercevoir qu'il est.

« Je réponds qu'*il y a deux espèces de démonstrations :* l'une dite démonstration *de ce que* (propter quid), qui part de la cause, de ce qui est antérieur en soi ; l'autre appelée démonstration *parce que* (démonstratio *quia*), qui part de l'effet, lequel n'est antérieur que relativement à nous [1].

[1] Ce sont les deux démonstrations dont parle Platon, dont l'une

Quand un certain effet nous est plus manifeste que sa cause, nous procédons à la connaissance de la cause, à partir de l'effet. Or, tout effet suffit pour démontrer que sa cause propre existe, quand toutefois ces effets sont plus connus de nous que leur cause. L'effet dépendant de la cause, il est certain, si l'effet existe, que la cause préexiste. C'est ainsi que l'existence de Dieu qui, pour nous, n'est pas évidente de soi, se démontre par les effets que nous en connaissons.

« Il faut répondre à la première objection que l'existence de Dieu, et les autres vérités sur Dieu, qui peuvent nous être connues par la raison naturelle, comme le dit saint Paul aux Romains, ne sont pas des articles de foi, mais les préambules de la foi. La foi suppose la raison et la connaissance naturelle, comme la grâce suppose la nature, et comme la perfection suppose le perfectible. Rien n'empêche, toutefois, que ce qui est démontrable en soi et naturellement connaissable, ne soit reçu comme article de foi, par celui qui n'entend pas la démonstration.

« Répondez à la seconde objection que quand on

part du principe, et en déduit les conséquences, dont l'autre monte au principe à partir d'une donnée qui ne le contient pas. (VIe liv., Répub., fin.)

Digitized by Google

démontre la cause par ses effets, on ne peut partir de la définition de la cause, mais il faut s'appuyer sur l'effet, et c'est ce qui arrive surtout quand il s'agit de Dieu, parce que, pour prouver qu'une chose est, il faut partir de la signification de son nom, et point de sa définition, la définition ne venant qu'après la preuve de l'existence. Or, comme on le verra, les noms de Dieu sont empruntés de ses effets; quand donc on démontre Dieu par ses effets, on peut prendre pour moyen terme la signification de l'un ou l'autre de ses noms.

« Répondez à la troisième objection : Par des effets sans proportion avec leur cause, on ne peut pas connaître complétement cette cause, mais tout effet suffit pour démontrer QUE sa cause est. Donc les effets de la puissance de Dieu nous peuvent démontrer que Dieu est, quoiqu'ils ne puissent nous faire connaître tout ce qu'il est.

« ART. III. — *Dieu est-il ?*

« Ceux qui le nient procèdent ainsi :

« 1° Il paraît que Dieu n'est pas. En effet, si de deux contraires l'un est infini, l'autre n'est pas. Mais le mot Dieu signifie le bien infini. Donc, si Dieu était, il n'y aurait pas de mal. Or, par le fait, il y a du mal. Donc, Dieu n'est pas.

« 2° En outre, ce qui s'explique par peu de principes ne dépend pas d'un plus grand nombre. Or, tout ce que nous voyons dans le monde s'explique par deux principes, en supposant que Dieu n'est pas. Toutes les choses corporelles se ramènent à un principe unique, la nature; toutes les choses spirituelles se ramènent à un autre principe, la raison et la volonté. Il n'est pas nécessaire de supposer un autre principe qui soit Dieu.

« Par contre il est écrit : « Je suis celui qui suis. »

« Je réponds que l'existence de Dieu se démontre de cinq manières.

« Le mouvement nous donne la première et la plus manifeste.

« Il est certain, et nous voyons qu'il y a du mouvement dans le monde. Or, tout objet en mouvement est poussé par un autre. Rien ne peut être mû, s'il n'était en puissance relativement au mouvement qui lui est imprimé; et, rien ne saurait mouvoir qu'étant en acte : mouvoir n'étant pas autre chose que de pousser de la puissance à l'acte. Évidemment, rien ne peut être porté de la puissance à l'acte que par ce qui était en acte. Comme le feu, actuellement brûlant, rend le bois, qui était brûlant en puissance, actuellement brûlant et, par là,

le meut et le change. Or, il est impossible qu'une même chose soit, à la fois, en acte et en puissance sous le même rapport, mais seulement sous des rapports divers. Ce qui est actuellement chaud en acte, n'est pas chaud en puissance sur le même point, mais, sur ce point, froid en puissance. Il est donc impossible qu'un même objet, sous le même rapport, soit à la fois mû et moteur, c'est-à-dire qu'il se meuve lui-même. Donc, tout ce qui est en mouvement est mû par autre chose. Donc, ce moteur, s'il est lui-même en mouvement, est à son tour mû par un autre, et cet autre encore par un autre. Mais il faut s'arrêter; on ne saurait aller ainsi à l'infini; car, alors il n'y aurait pas de premier moteur; s'il n'y avait pas de premier moteur, il n'y aurait aucun moteur, puisque les moteurs secondaires ne meuvent que par le premier, comme un bâton ne meut que par la main. Il y a donc un premier moteur qu'aucun autre ne meut. Chacun comprend qu'un tel moteur est Dieu.

« La seconde preuve est celle de la cause efficiente.

« Nous trouvons dans les choses visibles une série de causes efficientes qui se produisent l'une l'autre; mais on ne trouve rien, et on ne saurait trouver rien qui soit sa propre cause efficiente, puisqu'une

telle cause serait avant d'être, ce qui est impossible. Or, il n'est pas possible de remonter sans fin de cause en cause, car dans l'ensemble de la série des causes, le commencement est la cause du milieu, le milieu de la fin, quel que soit le nombre des termes. Mais, si on ôte la cause on ôte l'effet. Donc, s'il n'y avait pas une première cause efficiente, il n'y aurait ni milieu, ni fin dans la série. Mais s'il y avait une série infinie de causes efficientes, il n'y en aurait pas une première, et il n'y aurait alors ni dernier effet, ni causes efficientes moyennes, ce qui est manifestement faux. Donc, il faut une première cause efficiente que tous nomment Dieu.

« La troisième preuve est celle du possible et du nécessaire.

« Nous voyons des êtres qui peuvent être ou ne pas être, puisqu'il y a des corruptions et des générations. Or, il ne se peut que ce qui est tel soit toujours, car ce qui peut ne pas être, parfois n'est pas. Si donc tout pouvait ne pas être, il s'ensuivrait qu'il y a eu un temps où rien n'était. Mais, dans ce cas, il n'y aurait rien encore aujourd'hui, car ce qui n'est pas ne commence pas à être, sinon par ce qui est déjà. Si donc rien ne fut, il ne se peut que rien ait commencé à être : donc il

n'y aurait rien. Ce qui est faux. Donc tous les êtres ne sont pas seulement possibles, et il y a un être nécessaire. Or, ce qui est nécessaire a en soi, ou hors de soi la cause de sa nécessité. Mais il ne peut y avoir une série sans fin d'êtres nécessaires, nécessités par le dehors, pas plus qu'il n'y a une série sans fin de causes efficientes. Il faut donc poser qu'il y a quelque chose de nécessaire par soi-même, n'ayant pas d'autre cause de sa nécessité, mais étant cause de tout ce qui est nécessaire. Or, l'être nécessaire par soi-même s'appelle Dieu.

« La quatrième preuve est celle des degrés de perfection.

« On trouve du plus et du moins, et des degrés dans la bonté, la vérité, la noblesse et toutes les autres qualités des choses. Mais, le plus et le moins ne s'appliquent qu'à des êtres divers qui se rapprochent diversement d'un type souverain : comme, par exemple, le chaud est ce qui participe plus ou moins de la chaleur absolue. Il y a donc aussi un être qui est souverainement bon, souverainement vrai, souverainement noble, et qui, dès lors, est l'Être souverain. Car, comme le dit Aristote, ce qui est souverainement vrai est ce qui est souverainement. Or, ce qui est souve-

rainement doué de toute perfection, en quelque genre que ce soit, est cause de tous les degrés de perfection du même genre; comme le feu est cause de toute chaleur. Il y a donc un être cause de l'être, de la bonté, de la perfection de tout être, et cet être est appelé Dieu.

« Enfin, la cinquième preuve est tirée du gouvernement du monde.

« Nous voyons certains êtres intelligents, tels que les corps, tendre à une fin, puisqu'ils font, ou ordinairement ou toujours, et de la même manière, ce qui les mène à un but fort bon. Ce n'est donc pas par hasard, mais bien par suite d'une intention qu'ils arrivent à cette fin. Mais, n'ayant pas de connaissance, ils n'ont pas eux-mêmes d'intention, et ne vont à leur fin que dirigés par une intelligence qui possède l'intention, comme quand la flèche est dirigée par le chasseur. Il y a donc un être intelligent qui ordonne la nature et la pousse à sa fin. Nous l'appelons Dieu.

« Répondons à la première objection ce que dit saint Augustin. Dieu, étant souverainement bon, ne souffrirait en aucune sorte la présence du mal dans son œuvre, s'il n'était à tel point tout-puissant et tout bon, qu'il fait sortir le bien du mal. L'infini dans la bonté de Dieu subsiste s'il ne per-

met le mal que pour produire un plus grand bien.

« Répondez à la seconde objection que la nature, qui agit sans intention, n'allant à sa fin que par la manifeste intention d'un esprit supérieur, il faut ramener à Dieu, comme cause première, tout ce que la nature opère. De même, ce qui agit par intention se doit ramener encore à une cause plus élevée que la raison de l'homme ou sa volonté ; parce que ces deux puissances sont variables et défectibles. Or, tout variable, tout défectible suppose un premier principe immobile et nécessaire en soi, ainsi qu'il vient d'être prouvé. »

III.

Ce qui est manifeste dans tout ce petit traité de saint Thomas d'Aquin sur l'existence de Dieu, ce qui paraît dans toutes ses preuves et toute sa discussion, c'est cette idée principale : Dieu invible est démontrable par ses effets. Or, c'est là justement le fond de la vraie démonstration, celle qui s'élève à l'infini par la vue du fini, qui est celle de tout le monde, de Platon, d'Aristote, de saint Paul, de saint Augustin, celle de tous les penseurs, celle des poëtes et celle du peuple.

De plus, saint Thomas d'Aquin distingue explicitement la démonstration qui va de la cause à l'effet, qui *déduit*, qui tire une conséquence d'un principe par voie de syllogisme, et celle qui remonte de l'effet à la cause, qui *induit*, qui passe de l'effet à la cause non contenue dans l'effet, qui va de l'effet fini à la cause infinie.

Il connaît, sur ce point, l'objection et la présente avec vigueur (art. II, ad. 3m). « On ne peut, « s'objecte-t-il, démontrer Dieu que par ses effets. « Or, ses effets n'ont aucune proportion à lui-« même, puisqu'il est infini et que ses effets sont « finis, et qu'il n'y a pas de proportion entre le « fini et l'infini. » Il répond : « qu'un effet, sans « aucune proportion à sa cause, ne peut faire con-« naître toute la cause, mais peut prouver qu'elle « st. »

Il affirme, en passant, que ceux qui disent qu'il n'y a point de Dieu n'admettent pas l'infini actuel, c'est-à-dire l'être si grand qu'on n'en puisse concevoir de plus grand (art. I, ad. 2m).

Il réfute la démonstration de saint Anselme, considérée comme purement syllogistique et *à priori*, par cette même remarque qu'il peut y avoir des esprits qui nient l'infini actuel, et n'admettent pas, par conséquent, la majeure de saint Anselme.

Saint Thomas d'Aquin comprend donc parfaitement ce qui manque à cet argument pour être complet [1]. Pour le rendre complet, il en faut faire une démonstration qui soit à la fois *à priori* et *a posteriori*, la démonstration de l'existence de Dieu étant la seule qui puisse réunir ces deux extrêmes, parce que Dieu est le seul être à la fois idéal et réel, dont l'idéalité soit identique à la réalité ; ce que saint Thomas d'Aquin exprime parfaitement par cette formule d'une importance trop peu comprise : *Son être est son essence* (*suum esse est sua essentia*), c'est-à-dire, Son idéalité et sa réalité sont identiques. Tout autre être a son idée en Dieu, et sa réalité est distincte de son idée, comme le fini l'est de l'infini. Dieu, qui est seul infini, est identique à son idéal qui est lui-même. C'est pour cela que la démonstration de l'existence de Dieu est à la fois rationnelle et expérimentale.

Pour établir cette démonstration, il faut connaître *à posteriori* qu'il y a un être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand. Comment savoir cela *à posteriori?* Par quel effet, par quelle expérience y venir ? par la voie qu'a tracée Descartes : « Je suis un être imparfait, incomplet et dépendant

[1] Leibniz, nous le verrons, l'a complété.

« d'autrui, qui tends et qui aspire sans cesse à « quelque chose de meilleur et de plus grand que « je ne suis ; » et Descartes conclut de cette donnée expérimentale à l'existence de l'infini actuel. Et cela par un élan intellectuel et moral qui adhère à l'attrait intérieur du souverain Bien. Saint Thomas montre l'existence de cet attrait dans l'âme (art. I, ad. I^m), quand il explique le mot de Damascène qu'on lui objecte : Que tous les hommes connaissent Dieu naturellement. Nous en avons, dit-il, une connaissance confuse dans notre désir du bonheur. Or, cette connaissance confuse est la base expérimentale de la connaissance distincte ; elle est le principal effet sur lequel la raison s'appuie pour s'élever à Dieu. Ce désir du bonheur, cet attrait du souverain Bien, est le sens de l'infini qui est naturellement dans tous les hommes, s'ils ne l'éteignent par perversité.

IV

Pour mieux connaître, d'après saint Thomas, la théorie de la méthode qui monte à Dieu, il faut lire le commentaire qu'il donne du grand mot de saint Paul : Dieu invisible est aperçu par ses ef-

fets. Ce divin texte, nous l'avons vu, renferme sur ce sujet toute la pensée de saint Thomas. Voici comment saint Thomas l'explique :

Saint Paul parle de ces hommes « qui ont tenu « captive dans l'injustice la vérité de Dieu, parce « qu'ils étouffent en eux ce qu'on peut connaître « de Dieu, ce que Dieu même leur manifeste. Car « les perfections invisibles de Dieu, sa puissance « éternelle et sa divinité, depuis la création du « monde, sont visibles, dans les choses créées, par « la vue de l'esprit [1]. »

En effet, dit saint Thomas, « la connaissance du « vrai Dieu, par elle-même nous porte au bien, « mais elle est comme captive et enchaînée par « attachement volontaire à l'injustice. »

« Il y avait donc en ces hommes [2], dans une « certaine limite, la véritable connaissance de « Dieu; car ce qu'on peut connaître de Dieu (*quod*

[1] Impietatem et injustitiam hominum eorum qui veritatem Dei in injustitia detinent, quia quod notum est Dei manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius à creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas. Rom., I, 5.

[2] Fuit enim in eis, quantum ad aliquid, vera Dei cognitio, quia quod notum est Dei, id est, *quod cognoscibile est de Deo ab homine per rationem*, manifestum est in illis, id est manifestum est

« *notum est Dei*), c'est-à-dire ce que l'homme peut « en connaître par la raison, luit en eux, leur est « manifesté par quelque chose qui est en eux, par « la lumière intrinsèque de l'âme. »

« Ce n'est pas que, sous un rapport, Dieu ne soit « inconnu à l'homme en cette vie, selon l'inscrip- « tion mystérieuse rencontrée par saint Paul : *Ignoto* « *Deo*. On ne sait *ce qu'est* Dieu. En effet, notre « connaissance de Dieu commence par le spectacle « de la nature où nous vivons, par la vue de ces « créatures sensibles dont les proportions bor- « nées ne peuvent représenter l'essence divine. « D'un autre côté, cependant, la vue des créatures « nous fait connaître Dieu de trois manières, « comme l'enseigne Denys dans son livre des *Noms* « *divins* [1]. »

« Dabord par voie de causalité (*viam causalita-*

eis, ex eo quod in illis est, *id est ex lumine intrinseco*. Comment. in Epist. Pauli, cap. II.

[1] Sciendum est ergo quod aliquid circa Deum est omnino ignotum homini in hac vita, scilicet quid est Deus. Unde et Paulus invenit Athenis aram inscriptam *Ignoto Deo*, et hoc ideo quia cognitio hominis incipit ab his quæ sunt ei connaturalia, scilicet a sensibilibus creaturis, quæ non sunt proportionales ad repræsentandam divinam essentiam. Potest tamen homo ex hujusmodi creaturis Deum tripliciter cognoscere, ut Dionysius dicit in libro *De divinis Nominibus*, Ibid.

« *tis*). Car toutes les créatures étant changeantes et « défectibles, il est nécessaire de les rapporter à « un principe immuable et parfait. Et ceci nous « apprend que Dieu est [1]. »

« En second lieu par voie d'excellence (*viam ex-* « *cellentiæ*). Car lorsque nous rapportons les créa- « tures à leur principe et à leur cause, c'est un « principe qu'elles ne contiennent pas et une cause « qui les dépasse absolument, et nous savons par « là non-seulement que Dieu est, mais encore qu'il « est au-dessus de tout [2]. »

« En troisième lieu par voie de négation (*viam* « *negationis* [3]). Car cette cause dépasse tous ses « effets, il en faut nier en un sens ce qu'on voit « dans les créatures; et c'est ainsi qu'on dit de

[1] Uno quidem modo per causalitatem : quia enim hujusmodi creaturæ sunt defectibiles et mutabiles, necesse est eas reducere ad aliquod principium immobile et perfectum, et secundum hoc cognoscitur de Deo an est. Ibid.

[2] Secundo per viam excellentiæ. Non enim reducuntur omnia in primum principium sicut in propriam causam et univocam, prout homo hominem generat, sed sicut in causam communem et excedentem, et ex hoc cognoscitur quod est super omnia. Ibid.

[3] Tertio per viam negationis, quia si est causa excedens, nihil eorum quæ sunt in creaturis potest ei competere... Et secundum hoc dicimus Deum immobilem et infinitum, et si quid aliud hujusmodi dicitur. Ibid.

« Dieu qu'il est *immuable, infini,* les créatures « étant finies et variables. »

« Dieu donc, comme dit saint Paul, s'était ma- « nifesté [1]. »

« Or, Dieu se manifeste par deux moyens : d'a- « bord en versant dans notre âme la lumière inté- « rieure, et puis en offrant aux yeux les signes « extérieurs de sa sagesse, les créatures [2]. Dieu « s'était ainsi manifesté à tous les hommes, et par « cette lumière intérieure, et par ses créatures dans « lesquelles on peut lire, comme dans un livre, la « connaissance de Dieu. »

« Mais, plus précisément, qu'a-t-on connu de « Dieu par ces données? Les perfections invisibles « de Dieu, dit saint Paul, c'est-à-dire son essence « (*per quæ intelligitur Dei essentia*), mais non « pas dans son unité. Nous en trouvons des traces « et des images dans les créatures, qui nous pré-

[1] Ostendit a quo auctore hujusmodi cognitio eis fuerit manifestata, et dicit quod Deus illis manifestavit. Ibid.

[2] Deus autem dupliciter aliquid homini manifestat. Uno modo infundendo lumen interius, per quod homo cognoscit... Alio modo proponendo suæ sapientiæ signa exteriora, scilicet sensibiles creaturas... Sic ergo Deus illis manifestavit, vel interius infundendo lumen, vel exterius proponendo visibiles creaturas, in quibus, sicut inquodam libro, Dei cognitio legeretur,

« sentent par parties et dans leur multiplicité ce « qui est un en Dieu, et par elles notre intelligence « considère l'essence de Dieu sous les formes d'une « bonté, d'une sagesse, d'une puissance, qui ne « sont pas telles en Dieu [1]. »

« On connaît en second lieu sa puissance créa- « trice, comment il est principe de tout [2]. »

« En troisième lieu on connaît sa divinité; on « sait qu'il est la fin à laquelle tendent les êtres [3]. »

« La première connaissance, celle de l'essence, « nous est donnée par voie de négation; la se- « conde par voie de causalité; la troisième par voie « d'excellence [4]. »

[1] Ubi primo considerandum est quæ sunt ista quæ de Deo cognoverunt.... Primo quidem invisibilia ipsius, per quæ intelligitur Dei essentia.... Dicit autem *pluraliter* invisibilia, quia Dei essentia non est nobis cognita, secundum illud quod est, scilicet prout in se est una... Est autem manifesta nobis per quasdam similitudines in creaturis repertas, quæ id quod in Deo unum est, multipliciter participant, et secundum hoc intellectus noster considerat unitatem divinæ essentiæ sub ratione bonitatis, sapientiæ, virtutis et hujusmodi quæ in Deo non sunt. Ibid.

[2] Aliud autem quod de Deo cognoscitur est virtus ipsius : secundum quam res ab eo procedunt, sicut a principio. Ibid.

[3] Tertium cognitum est.... quod cognoverunt Deum sicut ultimum finem, in quem omnia tendunt. Ibid.

[4] Hæc autem tria referuntur ad tres modos cognoscendi supra-

« De quelle nature est cette connaissance? L'A-
« pôtre le dit : On voit ces choses par l'intelligence
« (*intellecta conspiciuntur*). En effet, on connaît
« Dieu par l'intelligence, non par les sens ni l'ima-
« gination, qui n'ont pas cette force de transcen-
« dance qui s'élève au-dessus des corps : et Dieu
« est esprit [1]. »

Tel est ce commentaire du mot de saint Paul. On y voit clairement la méthode de saint Thomas d'Aquin. Le point de départ, ce sont les créatures; la force qui agit, c'est la raison, lumière que Dieu verse dans l'âme; le procédé qui reçoit trois noms (*causalitatis*, *excellentiæ* ou *eminentiæ*, *negationis*), et qui nous mène à voir que les créatures, étant mobiles et défectibles, ne sont pas par elles-mêmes, c'est-à-dire que Dieu est; et que Dieu, étant par lui-même, n'est ni mobile ni défectible, ce procédé consiste à voir la perfection (*excellentia*) dans l'imperfection, en *niant* (*via negationis*) les limites des qualités bornées qu'on aperçoit.

dictos.... per viam negationis.... per viam causalitatis.... per viam excellentiæ. Ibid.

[1] Ostendit quomodo per ista cognoscatur Deus cum dicit *intellecta conspiciuntur*. Intellectu enim cognosci potest Deus, non sensu vel imaginatione, quæ corporalia non transcendunt, Deus autem spiritus est. Ibid.

Saint Thomas remarque fort à propos, que pour cela il faut s'élever par l'intelligence (*transcendere*), au-dessus de ce que peuvent donner les sens et l'imagination. C'est bien le procédé de transcendance dont nous avons souvent parlé, et que précisent les mots : *Voie d'excellence* et *de négation* (*viam excellentiæ et negationis*); procédé qu'il appelle ailleurs *voie d'éminence* et *d'élimination* (*via eminentiæ*, *via remotionis*), et dont il dit : « Ces « négations ne signifient pas qu'il lui manque ce « qu'on nie de lui, mais qu'il le possède en excès « (*hæc non removentur ab eo propter ejus defec-* « *tum, sed quia superexcedit*[1]). »

Mais ce qui complète encore cette doctrine et en touche le côté profond, c'est ce qu'ajoute saint Thomas d'Aquin, en commentant la suite du même chapitre de saint Paul.

Saint Paul montre comment la connaissance de Dieu, qui est donnée, n'est pas reçue; elle est en nous, mais nous l'y étouffons.

Ce qui étouffe en nous la connaissance de Dieu, c'est l'iniquité. Saint Paul l'a déjà dit; c'était son premier mot : « Ils tiennent la vérité de Dieu cap- « tive dans l'injustice... Ils sont inexcusables; ils

[1] Ia q. XII, art. XII.

« connaissent Dieu, et *ne lui rendent pas gloire....*
« Mais ils s'évanouissent dans leurs pensées, et
« leur cœur insensé se remplit de ténèbres.... Ils
« se croient sages, et sont stupides.... ils renver-
« sent la vérité, la tournent en mensonge, trans-
« posent l'adoration, l'adressent aux créatures et
« non au créateur [1]. »

« La *gloire*, dit saint Thomas d'Aquin, n'est autre chose que la lumière même de la nature divine [2]. » Les hommes l'étouffent en eux et deviennent vains dans leurs pensées. L'esprit humain n'échappe à la vanité qu'en s'appuyant sur Dieu; dès qu'il cesse de porter sur Dieu, il est vain : l'esprit est vide et le cœur ténébreux; la lumière de l'esprit n'éclaire plus le cœur; ce cœur est de plus en plus insensé; il n'a plus cette lumière de la sagesse divine qui seule nous fait vraiment connaître Dieu. L'œil perd la vue des objets quand les rayons

[1] Ut sint inexcusabiles : quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt.... sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt.... commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et coluerunt et servierunt creaturæ potius quam creatori. (Rom., cap. I.)

[2] Quæ quidem gloria nihil est aliud quam ipsa claritas divinæ naturæ. Comment. in Paul., lect. VII.

du soleil ne la lui donnent plus ; de même celui qui se détourne de Dieu, prenant en soi son point d'appui, non pas en Dieu, celui-là perd la lumière de l'esprit [1]. Que fait-il de la gloire de Dieu, c'est-à-dire de la clarté divine qui parvient jusqu'à lui, l'homme qui ne la rapporte pas à Dieu ? Il la rapporte aux créatures; il en voit le principe dans la nature ou en lui-même. Il met dans l'image ce qui n'est que dans le modèle, renversant tout, et rendant principal ce qui est secondaire.... Le même retournement s'opère aussitôt dans cette âme qui met Dieu au-dessous du monde, par l'opinion et l'affection : sa raison, qui est divine, se met aussi en elle au-dessous de ses appétits [2] : elle tombe dans *ce sens réprouvé* (*sensum reprobum*), dont parle l'Apôtre, qui est le renversement même de la nature, comme le prouvent les vices étranges et

[1] Sicut enim qui oculos corporales a sole materiali avertit, obscuritatem corporalem incurrit, ita ille qui a Deo avertitur a se ipso præsumens, et non de Deo, spiritualiter obscuratur. Comment. in Paul., lect. VII.

[2] Sic dum Dei gloriam in similitudinem imaginis mutaverunt, converterunt primum in ultimum.... Sicut igitur homo id quod est Dei mutavit usque ad bestias; ita Deus id quod est divinum in homine, secundum rationem, subdedit ei quod est brutale, secundum appetitum sensualitatis. Ibid.

Digitized by Google

contre nature où elle tombe. Et tout cela, parce qu'ayant la véritable connaissance de Dieu par la lumière de la raison, jointe à la vue des créatures, l'homme ne l'accueille pas, ne l'explique pas, afin de rester dans le vice. »

Tel est le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur ce grand texte de saint Paul.

Tout ceci est manifestement le fond même de la vérité sur cette question : Pourquoi ne se démontre-t-on pas Dieu explicitement? Les éléments de la connaissance de Dieu sont, partout et toujours, donnés à tous, en nous, et hors de nous ; en nous, Dieu nous éclaire lui-même ; hors de nous, il nous éclaire encore, en nous donnant un livre qui est son œuvre, le monde [1]. Pourquoi les hommes ne lisent-ils pas ce livre? Leurs vices les en empêchent, voilà l'obstacle réel. Saint Thomas, d'après saint Paul, analyse ce mystère d'iniquité; il dit le mot : C'est *un renversement* (*converterunt primum in ultimum*). En théorie, l'homme se croit source de cette lumière que Dieu ne cesse de verser sur lui, ou même il croit que le monde corporel est cette

[1] Sic ergo Deus illis manifestavit, vel interius infundendo lumen, vel exterius proponendo visibiles creaturas, in quibus, velut in quodam libro cognitio Dei legeretur. Ibid., lect. VI.

source, et que la raison vient des sens. C'est un renversement. En pratique, il soumet sa raison aux mouvements sensuels que la nature excite en lui. Autre renversement. Le sens est renversé. L'homme retourne et renverse tout, en pratique et en spéculation. Nous verrons, dans la suite de cet ouvrage, si la doctrine de l'athéisme scientifique, telle qu'elle est aujourd'hui formulée, n'est pas *la doctrine du renversement* rigoureusement et méthodiquement appliquée à la Philosophie. Ce curieux phénomène, moral et intellectuel, doit jeter un grand jour sur une foule de questions de Morale, de Logique et de Psychologie.

Ainsi, pour s'élever à Dieu, il faut d'abord vaincre l'obstacle, comme le disent tous les vrais philosophes. C'est alors qu'on sait prendre, comme point de départ, le spectacle du monde pour s'élever à Dieu; c'est alors que la raison déploie ses forces, et que le procédé qui monte à Dieu, s'exécute. Alors seulement on sort de cette sottise coupable dont parle ici saint Paul, et dont saint Thomas dit ailleurs : Cette sottise est péché (*stultitia est peccatum*).

Quant à l'ensemble du procédé, on trouve dans saint Thomas une foule de traits qui montrent comment il l'entend; notamment ces propositions :

« Dieu est toute chose infiniment (*Deus est omnia eminenter*); Dieu est en acte ce qui n'est que possible dans les choses (*Deus est actualitas omnium rerum*); tout ce qu'il y a d'être, de bonté, de perfection dans une créature quelle qu'elle soit, tout cela est en Dieu éminemment (*quidquid entitatis, bonitatis, perfectionis est in quacunque creatura, totum est eminentius in Deo*); » et par les créatures on connaît Dieu, en appliquant aux qualités bonnes qu'on aperçoit, un procédé d'élimination qui en ôte les limites (*ad cognoscendum Deum oportet uti via remotionis*).

V.

Tout n'est pas dit sur la théorie de la connaissance de Dieu, telle que l'expose saint Thomas d'Aquin. Jusqu'ici nous l'avons entendu parler comme Aristote, et un peu comme Platon; il va parler amplement comme Platon et comme saint Augustin. Saint Thomas ne connaît pas seulement la première de ces deux régions du monde intelligible qu'ont distinguées ces sublimes génies; comme chrétien et théologien, il doit connaître l'autre. Il la connaît; et il faut dire qu'il distingue ces régions,

et les décrit avec une précision et une exactitude qu'aucun autre théologien ou philosophe, sans exception, n'a égalées sur ce sujet. Aussi le nom d'Ange de l'École donné à saint Thomas subsistera.

On se rappelle ce que saint Augustin dit de la *raison parvenant à sa fin* et devenant *vertu* (*ratio perveniens ad finem suum... virtus vocatur*). Cette fin dernière de la raison, c'est la vue même de Dieu. Dépassant le spectacle de ces vérités absolues, qui ne sont que l'ombre éternelle et certaine de l'essence divine et de la vérité vivante, la raison trouve, comme disent Platon et Augustin, la vérité elle-même, ou le soleil lui-même, qui rend visibles ces autres vérités. Saint Thomas connaît et distingue si profondément ces deux degrés de l'intelligible, qu'il en fait d'ordinaire des questions séparées; et le lecteur, qui n'opère pas le rapprochement, prend parfois saint Thomas pour un rationaliste, c'est-à-dire pour un esprit arrêté à la philosophie naturelle, et qui ne va pas même jusqu'au bout, ni aussi haut que Platon, parlant du terme de la dialectique (τέλος τῆς πορείας). Or, saint Thomas va sur ce point plus haut que Platon, aussi haut que saint Augustin, et il est plus précis sur ce point que saint Augustin même, déjà beaucoup plus précis que Platon.

Digitized by Google

« Il y a, dit nettement saint Thomas, deux degrés « de l'intelligible divin (*duplici igitur veritate divi-* « *norum intelligibilium existente*[1]). Il y a, relati- « vement à nous, deux modes de la vérite divine « (*duplex veritatis modus... duplicem veritatem di-* « *vinorum*[2]). »

Voilà qui est fondamental : IL Y A DEUX DEGRÉS DE L'INTELLIGIBLE DIVIN.

« La raison, dit-il ailleurs, a un double terme « et deux degrés de perfection ; un premier degré « où la conduit la lumière naturelle, et un second « degré où la conduit *la lumière surnaturelle*[3]. » Que le lecteur veuille bien ne pas juger ce dernier mot sans le comprendre, et sans savoir à quelle idée il correspond dans la pensée des théologiens qui l'emploient.

Voilà donc bien deux degrés de l'intelligible divin, où notre intelligence peut aboutir. Mais en quoi consiste cette distinction?

Cette distinction, selon saint Thomas, est celle que saint Paul a posée : « Nous voyons maintenant « Dieu dans un miroir (*per speculum*). Nous le ver-

[1] Contra gentes, cap. IV. — [2] Ibid., III et IX.

[3] Ratio hominis est perfecta dupliciter a Deo, primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis ; alio autem modo quadam supernaturali perfectione. 1ª. 2ª. q. 68. 2. c.

« rons alors face à face (*tunc autem facie ad fa-*
« *ciem.*) »

Saint Thomas commente ce texte dans le même sens que tous les commentateurs après lui : « Main-
« tenant, dit un auteur très-estimé, nous voyons
« Dieu, non en lui-même, immédiatement, mais
« indirectement, par des rayons réfléchis... alors
« nous le verrons directement, parfaitement, en
« sa divine essence... Je verrai Dieu lui-même,
« comme je suis moi-même connu de Dieu [1]. »
C'est la pensée de saint Thomas, dont il faudrait citer ici tout l'admirable commentaire sur cette grande parole de saint Paul.

« Qu'est-ce, dit-il, que la vision dans ce miroir,
« et qu'est-ce que la vision face à face ?

« On peut voir, répond-il, ou la lumière même
« (*ipsa lux*) qui frappe l'œil même (*quæ præ-*
« *sens est oculo* [2]), ou bien son image réfléchie,
« comme quand on aperçoit la blancheur d'un
« objet. »

« Or, Dieu se voit lui-même de la première ma-
» nière. Son essence est immédiatement présente à
» son intelligence, puisque son intelligence est son

[1] Explicat. des Ep. de saint Paul, par Picquigny.
[2] Comment. in Paul., I Corinth. XIII, lect. IV.

« essence (*in Deo idem est sua essentia et suus* « *intellectus, et ideo sua essentia est præsens suo* « *intellectui*). »

« Quant à nous, nous connaissons Dieu en « cette vie, en voyant dans les créatures sa beauté « invisible. La création entière nous est comme « un miroir. L'ordre, la beauté, la grandeur « que Dieu répand sur ses ouvrages nous font « connaître sa sagesse, sa vérité et sa divine infi- « nité. C'est là la connaissance qu'on a nommée « vision dans un miroir [1]. »

Qu'est-ce maintenant que la vue face à face? — « Quand nous voyons dans un miroir, nous ne « voyons pas la chose même, mais son image; et « lorsque nous voyons face à face, nous voyons la « chose même telle qu'elle est. Quand donc l'Apô- « tre dit que, dans la patrie, nous verrons Dieu « face à face, il veut dire que nous verrons l'es- « sence de Dieu [2]. »

[1] Cognoscimus nos Deum in vita ista in quantum invisibilia Dei per creaturas cognoscimus. Et ita *tota creatura est nobis sicut speculum quoddam* : quia ex ordine et bonitate et magnitudine quæ in rebus a Deo causata sunt, venimus in cognitionem sapientiæ, bonitatis et eminentiæ divinæ. Et hæc cognitio dicitur visio in speculo. Ibid.

[2] Cum enim videmus aliquid in speculo, non videmus ipsam

« De même que Dieu connaît mon essence, je « connaîtrai aussi Dieu dans son essence [1]. »

« Ceux qui disent que nous ne verrons jamais « Dieu que par similitude, disent une chose fausse « et impossible... Dire que Dieu ne peut être vu « que par image et par reflet de sa lumière, c'est « dire qu'on ne peut voir l'essence de Dieu. Mais « l'âme elle-même est une image de Dieu; la vue « de l'âme, où l'homme voyageur voit Dieu, ne « serait donc pas plus énigmatique et spéculaire « que cette claire et directe vision qui nous est pro- « mise dans la gloire... Et alors le naturel désir « qu'a l'homme de parvenir à la cause première « et de la voir elle-même, en elle-même, serait « vain [2]. »

Voilà certes de la lumière, voilà le plein jour versé sur ce qu'il faut nommer le point central de la Philosophie. Qu'on se rappelle Platon distin-

rem, sed similitudinem ejus. Sed quando videmus aliquid secundum faciem, tunc videmus ipsam rem sicuti est. Ideo nihil aliud vult dicere Apostolus cum dicit videbimus facie ad faciem, quam quod videbimus ipsam Dei essentiam. Ibid.

[1] Sicut Deus cognoscit essentiam meam, ita Deum cognoscam per essentiam. Ibid.

[2] Sed hoc est omnino falsum et impossibile.... Ponere quod Deus videatur solum per similitudinem *seu per quamdam refulgentiam claritatis suæ*, est ponere divinam essentiam non vi-

guant *la vue des fantômes divins, ombres de ce qui est*, de la vue, par l'intelligence, du *Bien lui-même tel qu'il est*. Qu'on se rappelle la même distinction posée par saint Augustin presque dans les mêmes termes.

Ces textes de saint Augustin, saint Thomas les commente et les cite. Dans cette vision *spéculaire*, dit-il, dans ce premier degré de l'intelligible, ce sont bien des vérités éternelles que l'on voit (*rationes incorporales et sempiternas*); ces vérités sont au-dessus de notre âme, puisqu'elles sont immuables (*quæ nisi supra mentem essent incommutabiles profecto non essent*) : saint Augustin le dit ainsi avec raison. Mais ces vérités, telles que nous les voyons, ne sont cependant pas Dieu même. « Nous les voyons en Dieu, puisqu'elles « sont éternelles. Oui; mais en ce sens seulement « que nous les voyons dans sa lumière, c'est-à-« dire par la lumière naturelle de la raison, qui « est une participation de la lumière divine[1]. Saint

deri. Et præterea cum anima sit quædam similitudo Dei, visio illa non magis esset specularis et ænigmatica, quæ est in via, quam visio clara et aperta quæ repromittitur sanctis in gloria.... *Naturale etiam desiderium* quod est perveniendi ad primam rerum causam, *et cognoscendi ipsam, per seipsam*, esset inane. Ibid.

[1] Omnia dicimur in Deo videre, in quantum participatione sui

« Augustin, que l'on objecte ici mal à propos, l'ex-
« prime lui-même parfaitement quand il dit : Ces
« spectacles intelligibles ne nous deviennent visi-
« bles qu'illuminés par leur soleil, lequel est Dieu.
« De même donc que pour voir un objet par nos
« yeux, il n'est pas nécessaire de voir la substance
« et le corps du soleil, de même pour voir l'intel-
« ligible de ce degré, il n'est pas nécessaire de voir
« l'essence de Dieu [1]. »

Dans ce degré inférieur du monde intelligible, sans voir l'essence de Dieu, nous connaissons cependant Dieu par notre raison naturelle. Quand saint Augustin dit : « L'œil de l'âme est malade, et « il ne peut fixer cette excellente lumière que puri- « fié par la justice de la foi, » il parle de la vue de l'essence de Dieu [2]. Mais quand saint Paul dit : « Ce « qu'on peut connaître de Dieu leur est manifesté,

luminis omnia cognoscimus; nam et ipsum naturale lumen rationis est quædam participatio divini luminis. Iª. q. XII, art. XI.

[1] Unde dicit Augustinus : « Disciplinarum spectamina videri « non possunt nisi aliquo velut suo sole illustrentur, » videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse quod videatur substantia solis; ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quod videatur essentia Dei. Iª, q. XII, art. XI ad 3ᵐ.

[2] Ibid., art. XII.

Digitized by Google

« il parle de cette connaissance de Dieu que nous « donne la raison sans la foi. Assurément cette rai- « son s'appuie sur les données sensibles, qui ne « lui peuvent montrer l'essence divine, puisque ces « effets visibles ne sont en rien adéquates à leur « cause, qui est Dieu. Mais pourtant, comme ces « effets ne seraient pas si leur cause n'était pas, « ils nous prouvent que Dieu est, et ils nous font « connaître ce qu'il doit être comme cause de tout, « dépassant tout [1]. Nous savons qu'il n'est rien de « tout ce qu'il crée, mais que tout ce qu'on nie de « lui doit être nié, non parce qu'il manque de ce « qu'on nie, mais parce qu'il le possède en ex- « cès [2]. »

[1] Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduici potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere quod divinam essentiam videat; quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causæ non adæquantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quæ necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Iª. q. XII, art. XII, corp.

[2] Iª. q. XII, art. XII.

Tel est, selon saint Thomas, le premier des deux degrés du monde intelligible. Le second en est profondément distinct.

Saint Thomas parle de ce second degré, surtout dans cette question de la Somme : *Comment l'esprit de l'homme connaît-il Dieu?* (Ia. q. XII.) Voici les titres des articles dans lesquels se divise cette question :

1. L'intelligence créée peut-elle voir Dieu dans son essence? — Oui.

2. L'intelligence créée qui voit l'essence de Dieu la voit-elle *par quelque image ou ressemblance?* — Non.

3. L'essence de Dieu peut-elle être aperçue par l'œil du corps? — Non.

4. L'intelligence créée peut-elle voir l'essence de Dieu par les seules forces de sa nature (*per sua naturalia*)? — Non.

5. L'intelligence créée, pour voir l'essence de Dieu, a-t-elle besoin de l'intermédiaire de quelque lumière créée? — Non.

6. L'essence de Dieu peut-elle être vue plus ou moins parfaitement? — Oui.

7. Voir l'essence de Dieu, est-ce même chose que comprendre Dieu? — Non.

8. L'âme qui contemple l'essence de Dieu, voit-

elle toutes choses dans cette essence? — Non.

9. Ce que l'âme voit dans l'essence de Dieu, le voit-elle sous quelque figure? — Non.

10. Celui qui voit l'essence de Dieu, voit-il en Dieu, d'un seul regard, tout ce qu'il y voit? — Oui.

11. Est-il possible, dans cette vie, de voir l'essence de Dieu? — Non, si ce n'est miraculeusement.

12. Pouvons-nous, en cette vie, connaître Dieu par notre raison naturelle? — Oui.

13. Pouvons-nous avoir, en cette vie, une connaissance de Dieu plus profonde que celle que notre raison naturelle nous peut donner? — Oui.

Voilà donc cette grande distinction tranchée avec une clarté, une vigueur, que les anciens n'y pouvaient apporter. Il y a entre ces deux degrés de l'intelligible divin la différence du ciel et de la terre.

Mais alors, et cela paraît résulter de ce qui vient d'être établi dans la question citée, il s'ensuivrait que des deux degrés de l'intelligible divin, l'un serait seulement pour cette terre et cette vie, et l'autre pour le ciel et la vie à venir. Ainsi Platon et Aristote auraient été dans une pure illusion,

quand ils parlaient du plus haut degré de l'intelligible divin, comme saisissable en cette vie, quoique très-difficilement et très-obscurément.

Distinguons. Oui, selon saint Thomas, comme selon saint Paul, et selon toute la Théologie chrétienne, la claire vision de l'essence de Dieu, sauf certains cas miraculeux et rares, est réservée pour la vie à venir, pour la patrie.

Mais il faut savoir que, dans ce plus haut des deux degrés de l'intelligible divin, celui qui donne, non plus les ombres, les images, les fantômes, les ressemblances de Dieu, mais son essence, il y a encore deux degrés, l'un, que l'âme n'atteindra qu'après sa lutte, son travail et sa consommation, quand elle sera parvenue à son terme et au repos de la patrie (*in patria videntium*) ; puis le moins élevé, que l'âme atteint pendant sa marche (*in via videntium*). Et ces deux degrés de la même lumière se distinguent par ces termes : *lumière de grâce, lumière de gloire* (*lumen gratiæ, lumen gloriæ*) ; ou bien, *lumière de foi* et *lumière de vision* (*lumen fidei et lumen visionis*), la foi, selon saint Thomas d'Aquin, n'étant que le commencement, encore obscur, inexpérimenté, de la vision directe de Dieu dans son essence. « La foi, quant à la certitude « qu'elle donne, est connaissance, et peut se dire

« science et vision [1]. La foi est un certain commen-
« cement de la vision béatifique de Dieu [2]. La foi
« rentre dans le même genre que la vision de la pa-
« trie [3]. »

Partout saint Thomas montre la foi comme le commencement de la connaissance de Dieu en lui-même, distincte de cette connaissance réfléchie et abstraite que donne la lumière naturelle de la raison.

Tandis que la lumière naturelle de la raison est la vérité créée (*veritas creata*), c'est-à-dire la lumière divine réfléchie par un objet créé, ou, si l'on veut, une image de la vérité incréée, réfléchie en nous (*similitudo veritatis increatæ in nobis resultantis*); l'objet de la foi, au contraire, est la vérité incréée, la vérité première (*objectum fidei veritas prima, veritas increata*) [4]. « La foi, quand elle est
« vertu, élevant l'intelligence de l'homme au-des-
« sus de sa propre lumière, l'unit à la vérité même

[1] Quantum ad certitudinem assensus fides est cognitio, et potest dici scientia et visio. Verit. q. XIV, 11, 15, IV, o.

[2] Fides prælibatio quædam est illius cognitionis, quæ nos in futuro beatos facit. Opusc. IX (alias II, vel. III), c. II.

[3] Fides cum visione patriæ convenit in genere, quod est cognitio. I. q. LXVII, 5 corp.

[4] Verit. q. XIV De fide, art. VII.

Digitized by Google

« telle qu'elle est dans l'intelligence de Dieu [1], vé-
« rité qui est l'incréé lui-même (*ipsius rei increatæ*
« *objectum*). » Sans doute il faut distinguer profondément la foi de la vision suprême; mais elles ont l'une et l'autre le même objet. L'objet de la vision suprême, c'est la vérité première en tant que lumineuse; l'objet de la foi, c'est la vérité première, en tant qu'obscure [2]. Ce ne sont ni les créatures, hommes ou anges, dont le témoignage nous fait croire [3], ni les images sous lesquelles nous croyons, qui sont l'objet de la foi [4]; c'est Dieu lui-même, à la science duquel nous unit l'assentiment de la foi [5]. C'est bien la vérité première qui, par elle-même et d'abord, est l'objet de la foi (*veritas prima est primo et per se objectum fidei*).

Mais voici un texte admirable de saint Thomas d'Aquin sur ce sujet : tout y est dit.

[1] Unde oportet quod fides quæ virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhærere veritati quæ in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. Ibid.

[2] Veritas prima est objectum visionis patriæ, ut in sua specie apparens, fidei autem ut non apparens. Ibid. ad 3m.

[3] Ibid. VIII, corp.

[4] Imagines per quas fides aliquid intuetur non sunt fidei objectum. Ibid. IIm.

[5] Et ita fides quæ hominem divinæ cognitioni conjungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale objectum. Ib. VIII, corp.

« La lumière, pendant notre voyage terrestre, se « donne à nous de deux manières [1]; tantôt en un « degré moindre, et comme sous un faible rayon. « C'est la lumière de notre intelligence naturelle, « qui est une participation de la lumière éternelle, « mais éloignée, défectueuse, comparable à une « ombre mêlée d'un peu de clarté : ce qui met « dans l'homme cette raison, ombre de l'intelli- « gence même, dont la clarté sans plénitude en- « gendre les diversités d'opinions qu'effacera le « rayonnement direct de la lumière. Tantôt la lu- « mière se donne, en un plus haut degré, dans une « clarté plus abondante, *et qui nous met comme en « face du soleil*. Mais là notre regard est ébloui, « parce qu'il contemple ce qui est au-dessus de

[1] Lumen dupliciter nobis in via communicatur. Uno modo modice, et quasi sub parvo radio; et hoc est lumen naturalis intellectus, quod est quædam participatio illius lucis æternæ, multum tamen distans, et ab illa deficiens, unde propter nimiam distantiam est quasi umbra, cui modicum luminis est admixtum, et ideo in hominibus ratio invenitur quæ est umbra intelligentiæ, et inde est, quod sunt diversæ opiniones apud homines propter defectum plenæ lucis in cognoscendo, quæ tamen penitus auferentur, cum illa lux radiare cœperit. Alio modo communicatur nobis *in abundantia quadam, et quasi in quadam solis præsentia;* et ibi acies mentis nostræ reverberatur, quia supra nos est et super sensum hominis quod nobis ostensum est; et hoc est lumen Fidei. Opusc. 72, édition d'Anvers.

« nous, au-dessus du sens humain; et c'est là la « lumière de la foi. »

Tel est donc le commencement du second degré de l'intelligible divin : c'est la foi, commencement de la connaissance que nous aurons dans le ciel (*fides quædam prælibatio brevis quam in futuro habebimus cognitionis*) [1].

Les deux degrés de l'intelligible divin sont donc ici bien distingués, en ce que l'un peut être obtenu par la recherche de la raison, et que l'autre dépasse tout l'effort de cette raison humaine [2]. C'est ce second degré qui est l'objet de la foi, et, « quoique « la raison, par la foi, ne le puisse saisir entière- « ment, cependant un haut degré de perfection lui « est donné si elle le saisit, d'une manière quel- « conque, par la foi [3]. » C'est là que la philosophie profane n'entre pas, et c'est ce dont parle saint Paul quand il dit [4] : « Dieu nous a révélé par son

[1] Quæst. XIV, art. II ad 9m.

[2] Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest... altera quæ omne ingenium humanæ rationis excedit. Contra gentes, cap. IV.

[3] Et ideo quamvis ea quæ supra rationem sunt ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis adquiritur, si saltem ea qualitercunque teneat fide. Ibid., cap. V.

[4] Nobis revelavit Deus per spiritum suum quæ nemo principum hujus sæculi novit, id est philosophorum. Ia. q. XII, art. XIII.

« Esprit ce qu'aucun des princes de ce siècle n'a « connu. » « Les princes du siècle, dit saint Tho- « mas, ce sont les philosophes. » Les philosophes soupçonnent, connaissent par conjecture et raisonnement l'existence de cette région, mais ils n'y entrent pas, et, comme le dit saint Thomas, « plu- « sieurs voient la lumière, mais ne sont pas dans « la lumière [1]. » Et il s'appuie sur le mot énergique d'Isaïe : « Toi qui vois tant de choses, n'en garde- « ras-tu rien pour toi ? (*Qui multa vides, nonne cus- « todies?* (Is. XLII, 20.) »

Ainsi, en résumé, la doctrine de saint Thomas d'Aquin est celle-ci : Dieu est la lumière ; l'homme peut voir la lumière qui est Dieu, directement ou indirectement. Ce sont les deux degrés de l'intelligible divin. Naturellement il ne voit que le second degré, c'est-à-dire le reflet ou l'image de la vérité incréée dans le miroir des créatures, ou le miroir de l'âme. C'est ce qu'on appelle la lumière naturelle de la raison. Mais il y a un plus haut degré de lumière dont l'esprit humain a quelque naturel désir. L'esprit humain veut voir *la cause première elle-même en elle-même*. Cette vue, c'est la vue de

[1] Quidam vident lumen, sed non sunt in lumine. Opus. XVI, p. 357 (édit. de Paris).

l'essence de Dieu, la vue directe de la lumière qui est Dieu. C'est pourquoi ce degré est dit celui de la lumière surnaturelle, Dieu étant au-dessus de toute nature. Mais il y a deux degrés de clarté, dans le degré surnaturel lui-même : il y a la vue confuse, implicite, éblouie, inexpérimentée; c'est la foi, *lumière de grâce ;* et il y a la vue claire, vision suprême dans la *lumière de gloire.* L'une est offerte à l'homme pendant le voyage de cette vie (*in via videntium*); et l'autre attend les justes et les saints, au terme du voyage, dans la patrie (*in patria videntium*).

VI.

Ne prenons ici, j'y consens, tous ces termes de *foi*, de *grâce*, de *gloire*, de *lumière naturelle*, et de *lumière surnaturelle*, que comme des dénominations appliquées à des objets intelligibles qu'on a décrits : oublions un instant leur sens théologique. Nous disons qu'en tout cas nous avons ici une description précise et un itinéraire complet de ce monde intelligible qu'a entrevu Platon. Saint Thomas est aussi supérieur à Platon en science précise du monde intelligible que peuvent l'être, en astro-

Digitized by Google

nomie, Képler et Newton relativement à Pythagore. Pythagore pensait bien que les astres devaient former un chœur dont le soleil, source de la lumière, devait être le maître et le centre : il l'a dit. Mais Képler et Newton ont dit : Oui, ces mondes roulent autour du soleil dans des courbes dont voici la nature géométrique; ils sont attirés vers ce centre par une force dont voici la loi. Voici de plus la vitesse et le poids de chacun de ces mondes.

C'est toute la distance qu'il y a entre la conjecture et l'instinct du génie, d'un côté, et de l'autre la science déployée et fixée. Je mets Platon bien haut, mais je vois saint Thomas d'Aquin aussi supérieur à Platon, et plus encore, que notre science du monde physique est supérieure à celle des Grecs. C'est que Platon travaillait presque seul, sous les ténèbres de l'ancien monde; saint Thomas travaillait sous le soleil du Christianisme, soutenu du travail, de l'expérience, et de la sagesse des innombrables témoins de la lumière; de même que notre science moderne, fruit d'un travail commun, s'éclaire de tout ce que lui montrent des milliers de regards, grandit de ce que cent mille mains lui apportent.

Mais il manque à saint Thomas d'Aquin d'être compris! Il y a en lui des hauteurs, des profon-

deurs, des précisions que l'intelligence contemporaine est loin de pouvoir soupçonner, et que l'on comprendra peut-être, dans quelques générations, si la philosophie se relève, si la sagesse reparaît parmi nous. Aristote a dit quelque part que vraisemblablement les arts et la philosophie ont été plusieurs fois découverts et plusieurs fois perdus; que de là viennent ces débris de sagesse antique que nous apportent les traditions. Je le crois aussi, mais dans un autre sens. La philosophie a été découverte par Platon et Aristote, par saint Augustin, par saint Thomas d'Aquin, par le XVIIe siècle, mais perdue dans les intervalles. Aujourd'hui, parmi nous, elle est évidemment perdue. Nous lisons les anciens monuments sans les comprendre; nous n'en connaissons pas la langue; nous n'en pénétrons pas le sens.

Les siècles perdent la sagesse ou la retrouvent, comme un même homme perd ou retrouve la vérité, à diverses époques de sa vie, selon que son âme se dissout dans la volupté, et retombe dans la nuit des sens, ou se retrempe dans la vertu, et se relève vers l'intelligible. Quand un homme abdique la sagesse, il n'oublie pas pour cela les discours que la divine sagesse a tenus dans son âme, les mots qu'elle a gravés dans sa mémoire; mais ces mots

n'ont plus d'auréole, plus de vie, plus d'attrait, plus de sens : ce sont de vieux débris que la pensée, qui vit ailleurs, roule dans son cours parce qu'ils y sont ; mais elle ne s'en sert plus, et n'y croit plus. Tel est l'état de la pensée contemporaine à l'égard de la noble philosophie du passé, et de la sagesse des grands siècles ; elle en a tous les monuments, mais n'en a pas l'intelligence, et encore moins la foi.

Digitized by Google

CHAPITRE VI.

THÉODICÉE DU XVIIe SIÈCLE.

(1re Partie.)

De saint Thomas d'Aquin nous passons au XVIIe siècle. Dans l'intervalle, l'esprit humain, en apparence, a bien changé : de tous côtés on repousse Aristote ; la scolastique, et saint Thomas d'Aquin lui-même, ont moins de crédit, et cela parmi les plus savants et les plus sages. De bons esprits ignorent, méprisent la philosophie du passé. On veut voir par soi-même ; on cherche, avec amour, la vérité plutôt que sa tradition. On est décidé à trouver la vraie science ; l'esprit prend un élan nouveau, et, par un généreux effort, répand sur ce beau

siècle la plus grande effusion d'humaine lumière qui fut jamais. Nous allons voir toutefois si cette lumière est autre que la lumière du passé.

L'esprit humain sans doute va s'étendre à des objets nouveaux, et briller avec plus d'éclat dans quelques-uns de ses rayons; mais il ne changera pas ses lois. Il approfondira ses acquisitions antérieures; il complétera, vérifiera ce qu'il avait déjà trouvé dans les siècles passés, et, selon une admirable expression de la sainte Ecriture, *il renouvellera la sagesse;* mais nous verrons que la lumière n'a pas changé, et que la sagesse renouvelée est, en effet, toujours ancienne et toujours nouvelle.

I.

Il faudrait traiter le XVIIe siècle comme un seul homme, ou plutôt comme un chœur de voix. Jamais l'harmonie et l'unanimité des grands esprits, malgré quelques dissonances facilement ramenées, n'ont été plus sensibles. Il est vrai que ces nobles génies comptent pour rien Spinosa, esprit faux et méchant, et qu'ils ne parlent point à Locke, esprit opaque, si ce n'est Leibniz, qui fut trop bon.

Le XVIIe siècle ne prenait point l'absurde au sérieux, mettait les sophistes à part, et pratiquait, en philosophie, le grand précepte littéraire :

> Hoc amet, hoc spernat,
> « Savoir aimer, et savoir mépriser ; »

important caractère des esprits ou des siècles vraiment philosophiques, qui, parce qu'ils ont la conscience du vrai, ont celle du faux, et qui, parce qu'ils sont lumineux, chassent les ténèbres. La nuit seule est favorable à l'égalité des systèmes, et au commun respect de l'erreur et de la vérité. Le XVIIe siècle au contraire est exclusif dans la lumière, et clos dans l'unité du vrai. De ce centre, il déploie ses rayons et ses forces, et la richesse de ses harmonies. Que ne m'est-il donné d'en reproduire quelque chose dans ces pages ! On sentirait que si l'esprit humain doit faire un pas de plus, le prochain grand siècle, encore plus uni dans la vue de la vérité, encore mieux séparé du faux, verra naître des certitudes que nous ne connaissons plus, des unanimités que nous n'espérons plus, et quelque commencement de la paix lumineuse qui doit unir les sciences et les esprits en Dieu.

C'est Dieu déjà que cherchait avant tout la philosophie du grand siècle, sachant qu'il est la pre

mière vérité, et la lumière universelle. Certes ce n'était pas pour se démontrer l'existence de Dieu que ces hommes, si pleins de sens pratique, méditaient leurs démonstrations. Mais ils savaient que là se trouve le centre de la philosophie, le fond de la métaphysique, toute la question de la méthode, la science de l'âme, le point de contact de la logique et de la morale, la base de la physique, et le sens, si longtemps cherché, de la géométrie. Képler, le plus ancien de cette pléiade, ne travaille les sciences, ne découvre le ciel, que « pour en faire un tabernacle à son Dieu. » Les autres ont le même but : Descartes, Pascal, Malebranche, Fénelon et Bossuet, Leibniz, Clarke et Newton, Thomassin et Petau, ces deux derniers trop peu connus parce qu'ils ont écrit en latin, tous cherchent Dieu par toutes les directions de la pensée, et toutes ces voix sont véritablement dans le même ton, et dans le même chant; leur sujet c'est l'Être et la perfection infinie; et tout entre dans cette symphonie merveilleuse, depuis la théologie, par ses décisions dogmatiques, jusqu'aux mathématiques elles-mêmes, par l'admirable invention de Leibniz.

Jetons d'abord un coup d'œil général sur la démonstration de l'existence de Dieu donnée par

l'ensemble de ces grands esprits. Nous écouterons ensuite chacun d'eux.

Les mystiques commencent. Je parle des vrais mystiques, de ceux dont Bossuet dit : « Les mysti-« ques en sûreté [1]. »

Le mysticisme est tout entier dans cette devise : « Ne pas seulement entendre, mais sentir et pâtir « le divin [2]. » Il est ce degré de contemplation intérieure dont saint Bonaventure a dit : « Ne pas seu-« lement voir les spectacles divins, mais goûter les « saveurs divines [3]. » L'école mystique est une école d'expérimentation divine.

Je ne crains pas de l'affirmer, le dégoût du raisonnement abstrait et isolé, et le besoin de l'expérience, qui caractérise le mouvement scientifique moderne, se manifeste d'abord dans les mystiques, et probablement vient d'eux. Le livre de l'*Imitation* popularise ce sentiment; puis l'ardente piété des Jésuites et l'esprit de sainteté de la fin du XVIe siècle, l'enracinent dans les âmes. Saint Philippe de Néri, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse, saint François de Sales, la pieuse école de Condren et Olier, et

[1] Mystici in tuto.

[2] Non solum discens, sed et patiens divina.

[3] Non solum ad tuenda divina spectacula, sed etiam ad gustanda divina solatia.

une foule d'écrivains ascétiques de cette époque, répandent le mépris du raisonnement abstrait et de la lumière sèche, comme s'exprime Bossuet, et ils poussent les âmes à la perception immédiate de la réalité, à la science de la vie par l'expérience. Ils appliquent ce procédé de la science réelle, à la connaissance de Dieu et de l'âme; d'autres plus tard l'appliqueront à la connaissance de la nature.

Sur ce fond de piété pratique, se détache l'effort des penseurs proprement dits : après les saints viennent les savants. Ceux-ci développent la profonde vérité saisie par les mystiques; ils descendent dans leur âme, pour y chercher les traces de Dieu. Descartes, méditant l'âme, marque la voie par ces paroles : « Je suis une chose imparfaite, incom-« plète, et dépendante d'autrui; qui tend et qui « aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et « de plus grand que je ne suis; mais les grandes « choses auxquelles j'aspire, celui dont je dépends « les possède actuellement et infiniment [1]. »

Voilà le fini et l'infini en présence. Le fini vu en nous, comme tel, par l'expérience immédiate de la vie, et l'infini saisi dans le fini par une expérience de contraste, et par l'élan de la raison, qui,

[1] IIIe médit. (Fin.)

sans détour, ni circuit, ni discours, conçoit et déclare l'infini.

Toute la méthode dialectique est là ; tout le procédé principal de la raison s'y trouve : l'âme, chose bornée, vue comme finie et imparfaite, voilà le point d'appui : le regret de la perfection qu'on n'a pas, mais qu'on voudrait avoir, voilà le ressort; de là résulte l'élan de la raison vers son objet, l'infini absolu, actuel et réel.

Mais Descartes, et les autres, font ressortir des traits que les prédécesseurs du moyen âge et de l'antiquité n'avaient fait qu'indiquer. C'est là le progrès de la démonstration de l'existence de Dieu. Par exemple, ils expliquent deux choses que saint Thomas a dites, sans peut-être les rapprocher assez, et qui renferment le procédé ?

1° Dieu est toute chose *éminemment* (c'est-à-dire *infiniment*). Tout ce qu'il y a d'être, de bonté, de perfection, en toute créature quelle qu'elle soit, tout cela est en Dieu infiniment [1].

2° Pour connaître Dieu, il faut user d'un procédé d'élimination [2].

[1] 1° Deus est omnia eminenter. Quidquid entitatis, bonitatis perfectionis est in quacunque creatura, totum est eminentius in Deo.

[2] 2° Ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis.

Digitized by Google

Ils disent tous avec Leibniz : « Les perfections « de Dieu sont celles de nos âmes, mais élevées à « l'infini. » Ils disent tous avec Fénelon : « Effacez « les limites et vous demeurerez dans l'universalité « de l'Être. » Prenez le fini, effacez sa limite, et vous avez ce qui lui répond dans l'infini. Et ils précisent ce procédé à ce point qu'ils l'appliquent à la géométrie, et en renouvellent la face, par cette application. C'est ce que nous ferons comprendre par le détail.

Écoutons-les maintenant un à un.

DESCARTES.

I.

Je ne dirai pas :

> Enfin Descartes vint et le premier en France,

il fonda la philosophie, en rendant à la raison humaine sa liberté. Je ne connais point le fondateur de la philosophie, et la raison humaine, depuis bien des siècles, était libre : Jésus-Christ l'avait délivrée, avec tout l'homme.

Mais, sans exagérer l'influence de Descartes, il est bien manifeste qu'il a imprimé à son siècle une grande et féconde impulsion.

Digitized by Google

J'avoue bien que je n'ai jamais pu admirer le discours de Descartes sur la méthode. Je vois de plus, ce que chacun admet, et ce qu'a prononcé l'Index romain, que Descartes est à corriger. Mais faire de Descartes un sceptique et un mauvais esprit, cela n'est pas possible. Un tel esprit ne serait pas à corriger, mais à excommunier. Évidemment le doute méthodique de Descartes n'est autre chose qu'un énergique défi porté au scepticisme. « On « m'appelle sceptique, dit-il quelque part, parce que « j'ai combattu les sceptiques. On m'appelle athée, « parce que j'ai démontré l'existence de Dieu. » Descartes prétend sonder les forces vives de la raison, et en déployer les ressources : c'est certainement une entreprise des plus utiles pour le bien de l'humanité. Descartes comprend ce qu'a dit plus tard Fénelon : « Nous manquons encore plus sur la « terre de raison que de religion. » Il sait, — ce que l'on peut conclure aussi d'un texte de saint Thomas d'Aquin, — que les attaques contre la raison sont plus dangereuses même que les attaques contre la foi, parce qu'elles ruinent en même temps l'une et l'autre, c'est-à-dire l'édifice sacré et le sol qui le porte. Il travaille à préparer cet avenir signalé par Leibniz : « Un temps viendra où les « hommes se mettront plus à la raison qu'ils n'ont

« fait jusqu'ici. » Il y pousse avec une incomparable vigueur, avec une indomptable décision, avec une foi qui l'a rendu vainqueur.

Pour commencer, il va de suite au centre de la philosophie, au fond et au principe de la raison, qui est Dieu, et il y reste pendant presque toute sa carrière. Pascal ne fut pas juste quand il lui reprocha d'avoir voulu se passer de Dieu dans ses recherches physiques. Descartes poursuivait alors, dans la matière, la loi, c'est-à-dire la trace même de Dieu. Il abstrayait, mais il ne niait pas.

Descartes reprend, précise et simplifie la preuve de l'existence de Dieu, cette preuve vivante qui est, nous l'avons déjà dit, l'acte et le procédé fondamental de la vie raisonnable. Si la manière dont Aristote expose ses preuves, les rend inapplicables et stériles dans la pratique, il n'en est pas de même du travail de Descartes. Beaucoup d'esprits ont été puissamment frappés et relevés, par la vigoureuse impulsion de cette forte raison, et l'on pourrait citer des femmes, même en ce siècle, que la lecture de Descartes a portées à la piété la plus ardente, par l'immédiate certitude et l'espèce de vue intellectuelle de Dieu qu'y puisent ceux qui comprennent.

Digitized by Google

II.

La vraie preuve cartésienne de l'existence de Dieu repose sur ce que l'on peut appeler la prière naturelle. La prière naturelle c'est l'élan de l'âme, qui se sent imparfaite et bornée, vers l'infini qu'elle conçoit et désire. Cette prière ou cet élan de l'âme, qui monte vers Dieu par le désir et la pensée, et qui le prouve en le pensant et en le désirant, est développée dans ces paroles que nous citons encore dans toute leur étendue : « Non-seulement je con-« nais que je suis une chose imparfaite, incom-« plète et dépendante d'autrui, qui tend et qui « aspire sans cesse à quelque chose de plus grand « et de meilleur que je ne suis ; mais je connais « aussi en même temps que celui duquel je dépends « possède en soi toutes ces grandes choses aux-« quelles j'aspire, et dont je trouve en moi les « idées, » et qu'il les possède « non pas indéfini-« ment et seulement en puissance, mais qu'il en « jouit en effet, actuellement et infiniment, et ainsi « qu'il est Dieu[1]. »

[1] Desc., Méditations, t. I, p. 290.

Ces profondes paroles renferment de la manière la plus précise et la plus explicite les conditions de la vraie preuve : 1° le point d'appui qui est l'être fini que nous voyons et que nous sommes ; 2° la condition morale ou le ressort, savoir : la vie morale, qui consiste précisément à tendre et aspirer sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand, c'est-à-dire à céder à l'attrait du souverain Bien ; 3° le procédé, c'est-à-dire l'élan de la raison, par le dédain de l'imparfait, à l'idée de la perfection infinie.

« Il n'y a que deux voies, dit Descartes, par les-« quelles on puisse prouver qu'il y a un Dieu, sa-« voir : l'une par ses effets, et l'autre par son « essence[1]. » C'est-à-dire qu'il y a la preuve expérimentale et la preuve rationnelle, preuve *à posteriori* et preuve *à priori :* nous avons déjà fait entendre que les deux preuves réunies forment la preuve inattaquable.

Or, dans les paroles de Descartes que nous avons citées, ces deux preuves sont en un. Il en doit être ainsi, parce que Dieu est l'être en qui l'idéalité et la réalité sont identiques.

Descartes, il est vrai, les développe ensuite cha-

[1] Rép. aux prem. obj., t. I, p. 395.

cune de leur côté, et semble, peut-être, perdre parfois de vue leur unité : néanmoins il ne brise pas le lien ; elles restent toujours unies dans sa pensée.

Il énonce ainsi la première : « Existence de Dieu « démontrée par ses effets de cela seul que son idée « est en nous[1]. »

Il énonce ainsi la seconde : « On peut démontrer « qu'il y a un Dieu de cela seul que la nécessité « d'être ou d'exister est comprise en la notion que « nous avons de lui[2]. »

Essayons de faire ressortir le double élément rationnel et expérimental renfermé dans cette double preuve, de montrer la profonde unité des deux, et leur certitude absolue, quand on ne les isole pas.

III.

Nous ne démontrons pas, en ce moment. Nous montrons ; nous exposons ; nous cherchons à placer ces vérités sous l'œil de l'esprit ; l'esprit qui les verra, les comprendra.

Je pense, je suis. Ma pensée est imparfaite puis-

[1] Médit., I, p. 293. — [2] Ibid., III. p. 72.

qu'elle hésite, doute et se trompe : mon être est imparfait, borné, fini ; je le vois, et le sens.

Qu'est-ce que sentir et voir que mon être est fini? C'est voir, dans la vue du fini, l'infini par contraste.

Tout mon être tend et aspire à quelque chose de plus grand et de meilleur que moi; et non-seulement il y aspire maintenant, mais on voit bien qu'il y aspirera toujours : c'est-à-dire qu'il aspire toujours à quelque chose de plus grand que toute grandeur donnée. Mais quelque chose de plus grand que toute grandeur donnée ou assignable, c'est l'infini. Ainsi, ma vie est une tendance vers l'infini.

Il faut comprendre qu'il en est ainsi pour tout esprit droit, pour toute volonté saine. La volonté perverse, l'esprit faussé, bien loin de tendre vers l'infini, tendent au moindre être ou au néant : tous les vrais philosophes le remarquent. Il y a une condition morale, en même temps qu'intellectuelle, à cette conception de l'esprit et à cette tendance de la vie vers l'infini.

Mais cette condition supposée, qui n'est autre que la santé de l'être moral et intellectuel, cet être moral et intellectuel, fini et imparfait, conçoit, dans la vue même de son imperfection, la

perfection, et il est attiré vers l'Être parfait, par le centre même de son être et par la racine de sa vie. Ce n'est là, du reste, que ce que dit Aristote lorsqu'il parle du premier moteur immobile qui meut toute chose par son attrait, l'attrait du désirable et de l'intelligible.

L'attrait du souverain Bien est éprouvé par tous les hommes : tout philosophe, tout théologien, tout homme faisant usage de sa raison le voit, le dit. C'est une vérité à la fois *rationnelle et expérimentale,* c'est une loi morale, aussi réelle et scientifique que celle de l'attraction universelle des corps.

Dieu est à la fois désirable et intelligible, deux qualités qui n'en font qu'une en lui : comme désirable et comme intelligible, il attire toute âme; et cet effet actuel de Dieu en nous se nomme, ou l'*attrait du souverain Bien,* ou le *désir naturel et universel du bonheur,* ou la *connaissance naturelle de Dieu,* ou même l'*idée innée de Dieu,* ou encore le *sens divin.*

Ce dernier mot est le plus simple, le plus complet, le plus précis : il renferme les autres et les corrige : les autres ont quelque chose d'exclusif et se rapportent soit à l'intelligible seul, soit au désirable seul; celui-ci, par son sens complexe, est

relatif aux deux points de vue : comme la sensation même qui est, ainsi qu'on l'a remarqué, et *représentative* et *affective*, le *sens divin* implique deux éléments, un élément de connaissance, un élément d'amour; le sens divin est à la fois intellectuel et moral, parce que sa cause est à la fois intelligible et désirable, et parce que nous sommes intelligence et volonté. De plus, le sens divin implique ces éléments, mais ne les explique pas; il donne un attrait vague et une idée confuse, comme l'observe saint Thomas d'Aquin; c'est, ainsi que le dit Aristote, une puissance prochaine, prête à éclater, mais qui éclate seulement quand l'obstacle est levé. Dieu, par sa présence, nous fait ce don, qui est inné, continuel, universel; le don est fait; il est mis dans nos mains; il nous reste à le prendre par la raison et par la liberté; il nous reste à rendre explicite, en nous, par la raison, l'idée confuse de Dieu, et, par la liberté, le vague attrait vers Dieu. L'esprit faussé, la raison pervertie, change l'idée confuse en mille monstres d'erreur, en idolâtrie générale. La volonté perverse change l'attrait vague en passions corruptrices. On a le choix; là est l'acte à la fois rationnel et libre qu'il faut nommer l'acte fondamental de la vie intellectuelle et de la vie morale. De l'être fini qu'on voit,

qu'on est, qui est jusqu'ici et n'est pas jusque-là, l'homme peut conclure à l'Être ou au néant. Excité par le *sens divin*, qui pousse à l'absolu d'un côté ou de l'autre, l'homme détermine le sens où il sera poussé, et il choisit sa conclusion. L'un conclut à l'Être infini, l'autre au non-être; l'un affirme le Bien, l'autre le mal; l'un dit Dieu, l'autre néant. Voilà ce qui se passe réellement, historiquement, au fond du cœur de tous les hommes.

C'est dans cette histoire intérieure du rapport de l'âme à Dieu, qu'il faut lire et étudier toujours la preuve de l'existence de Dieu. C'est là qu'on la trouve à la fois et inséparablement morale et intellectuelle, rationnelle et expérimentale, et que l'on conçoit Dieu senti par ses effets dans la réalité vivante, et vu par l'idée nécessaire qu'il met en nous.

On comprend alors comment l'idée de l'Être infini, nécessaire, se développe réellement dans l'esprit, dès que la volonté cède à l'attrait moral qui l'implique, et comment cette idée vient, en effet, de cet Être infini, nécessaire, qui se montre comme intelligible, après s'être fait sentir comme désirable.

Et ici, comme le dit Descartes, est le point « que « l'on doit principalement considérer, et d'où dé-

« pend toute la force et toute la lumière ou l'intel-
« ligence de cet argument [1]. » C'est qu'en effet Dieu même se rend visible dans son idée. En une certaine manière c'est Dieu qu'on voit. Dès lors on est certain qu'il existe, puisqu'on le voit. Là est la profondeur et la solidité de la preuve.

Descartes et toute la grande École du XVIIe siècle, d'accord, au reste, avec la philosophie du passé, soutient que, dans l'idée de Dieu, c'est Dieu qui se montre, et, qu'en un sens, on le voit : « L'*idée* « *est la chose même conçue* [2], » dit partout Descartes : mot excellent qui implique cet axiome qu'admet Descartes : Tout ce qui est idéal est réel, tout ce qui est réel est idéal : vérité profonde, mais qu'il faut bien entendre, car on en peut tirer l'absurde, comme le font aujourd'hui les Allemands.

IV.

Descartes et le XVIIe siècle, disons-nous admettent que, dans l'idée de Dieu, c'est Dieu, en une certaine manière, qu'on voit. De quelle manière?

[1] T. I, p. 375. — [2] T. I, p. 370.

Là seulement est la question. Est-ce Dieu vu directement en lui-même? Est-ce Dieu vu indirectement dans l'âme?

Descartes, sur cette question, saisit la vérité : Malebranche et d'autres excèdent. Qu'est-ce que l'idée de Dieu, selon Descartes? Est-ce Dieu? Est-ce nous? C'est Dieu et nous, vus en même temps : ou, plutôt, c'est mon âme, vue dans la lumière de Dieu; je vois mon âme directement, je la vois dans la lumière de Dieu, sans laquelle tout est invisible, et je vois Dieu qui est cette lumière, mais par un rayon réfléchi.

Descartes affirme que *l'idée est la chose même conçue* [1]; ce qu'il explique ainsi : « L'idée de « Dieu c'est Dieu-même, existant dans l'enten- « dement, non pas, à la vérité, formellement « comme il est en lui-même, mais objectivement, « c'est-à-dire en la manière que les objets ont « coutume d'exister dans l'entendement. Cette « existence dans l'entendement n'est pas un pur « rien [2]. Ce n'est pas quelque chose de feint par « l'esprit, ni, comme on dit, un être de raison, « c'est quelque chose de réel qui est conçu distinc- « tement, et qui, certes, a besoin de cause autre

[1] T. I, p. 370. — [2] T. I, p. 371.

« que l'entendement pour être conçu. C'est ce qu'il « faut penser de la réalité objective qui est dans « l'idée de Dieu ; sa cause ne peut être que Dieu « réellement existant. Oui, de cela même que nous « avons en nous l'idée de Dieu, dans laquelle « toute la perfection est contenue que l'on puisse « jamais concevoir, on peut de là conclure très- « évidemment que cette idée dépend et procède « de quelque cause qui contient en soi véritable- « ment toute cette perfection, à savoir, de Dieu « réellement existant [1]. »

Tout cela est la vérité, si ce n'est que Descartes n'exprime pas ici assez nettement que, dans l'idée de Dieu, c'est la lumière même de Dieu qu'on voit actuellement dans l'âme, ou l'âme qu'on voit dans la lumière de Dieu. Il approche davantage dans ce qui suit : « Cette idée est empreinte d'une même « façon dans l'esprit de tout le monde... et pour « cela nous supposons qu'elle appartient à la na- « ture même de notre esprit, et, certes, non mal « à propos : mais nous oublions une chose que l'on « doit principalement considérer, et d'où dépend « toute la force et toute la lumière ou l'intelligence « de cet argument, qui est que *cette faculté d'a-*

[1] T. I, p. 373 et 374.

« *voir en soi l'idée de Dieu ne pourrait être en* « *nous si notre esprit était seulement une chose* « *finie, comme il est en effet*, et qu'il n'eût point « pour cause de son être une cause qui fût Dieu [1], » c'est-à-dire infinie. Ceci est capital. Nous voyons donc quelque chose de fini et quelque chose d'infini; toute perception que nous avons de l'infini est un effet dont Dieu est cause, ou plutôt c'est Dieu même pensé [2]. C'est Dieu indirectement aperçu, Dieu vu, non en lui-même, mais dans le miroir de l'esprit. Descartes s'explique mieux encore : « Et de fait, on ne doit pas trouver étrange « que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette « idée pour être comme la marque de l'ouvrier em- « preinte sur son ouvrage; et il n'est pas non plus « nécessaire *que cette marque soit quelque chose* « *de différent de cet ouvrage même;* mais de cela « seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il « m'a en quelque façon produit à son image et « ressemblance, *dans laquelle l'idée de Dieu se* « *trouve contenue, et que je la connais par la même* « *faculté par laquelle je me connais moi-même.* »

Descartes l'entend donc bien ainsi : l'idée de Dieu, c'est Dieu et moi; ou plutôt c'est mon âme

[1] T. I, p. 375. — [2] 3e médit. (la fin).

vue dans la lumière de Dieu ; cette idée implique un élément fini, qui est mon âme, et un élément infini, lequel est la lumière de Dieu, que je vois, et en qui je vois en même temps mon âme par la même faculté.

C'est pourquoi il est manifeste « que cette idée « n'est point quelque chose de feint ou d'inventé, « dépendant seulement de ma pensée ; mais que « c'est l'IMAGE d'une vraie et immuable nature [1]. »

Et, qu'on ne dise point que Descartes tombe ici dans un piége connu, et traite grossièrement l'idée de Dieu en la nommant *image*. Descartes est aussi loin de là qu'il est possible. Écoutons-le. « Certai- « nement, je ne pense pas que cette idée soit de « même nature que les images des choses maté- « rielles dépeintes en la fantaisie, mais, au con- « traire, je crois qu'elle ne peut être conçue que par « l'entendement seul, et, qu'en effet, elle *n'est* QUE « CELA MÊME QUE NOUS APERCEVONS *par son moyen* « (par le moyen de l'entendement), SOIT LORSQU'IL « CONÇOIT, SOIT LORSQU'IL JUGE, SOIT LORSQU'IL RAI- « SONNE [2]. » Voilà du précis et du vrai. La lumière même de la pensée, j'entends la lumière qui éclaire ma pensée et sans laquelle je ne puis penser, c'est

[1] T. I, p. 316. — [2] T. I. p. 423.

Dieu même. Malebranche serait satisfait, et on ne lui accorderait rien de trop.

C'est ce que Descartes développe encore ailleurs : « La règle que j'ai posée, savoir que les choses « que nous concevons très-clairement et très-dis- « tinctement sont toutes vraies, n'est assurée qu'à « cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un « être parfait, et que tout ce qui est en nous vient « de lui ; d'où il suit que *nos idées ou notions étant* « *des choses réelles*, et qui viennent de Dieu, en « tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, « ne peuvent en cela être que vraies [1]. »

Ainsi, selon Descartes, c'est dans notre âme que nous voyons Dieu : cette vue de notre âme, image de Dieu, actuellement éclairée de Dieu, sans quoi elle ne serait pas visible, c'est l'idée de Dieu. Notre idée de Dieu renferme donc la vue directe de notre âme que Dieu éclaire, et la vue indirecte de Dieu qui éclaire l'âme. L'idée de l'Être parfait est mise en nous par l'Être parfait. L'idée de l'Être parfait est un effet qui dépasse la puissance d'un être imparfait ; je puis la concevoir, mais seulement sous l'influence de l'Être parfait : je puis voir dans une glace le soleil qui n'y est pas ; mais

[1] T. I, 165.

je ne l'y saurais voir si le soleil n'existait pas, et ne mettait son image dans la glace. L'idée de Dieu, c'est Dieu vu dans le miroir de l'âme : comparaison si vraie, si profonde, si exacte, que nul ne sait ce que c'est qu'une idée, s'il ne la comprend.

V.

Cela dit, reprenons encore les deux preuves de Descartes : sa preuve *à priori* et sa preuve *à posteriori :*

1° J'ai l'idée d'un Être parfait, donc il existe ; car cette idée implique son existence.

2° J'ai l'idée d'un Être parfait, donc il existe ; car c'est lui seul qui la peut mettre en moi.

En elles-mêmes, et de droit, ces deux preuves sont vraies et se soutiennent chacune séparément. En fait, relativement à nous, elles n'en font qu'une, et elles se soutiennent l'une par l'autre.

La seconde, qui est la preuve de saint Anselme, à laquelle Descartes tient si fortement, avec justice, est vraie en elle-même : car il est vrai que Dieu est l'Être nécessaire ; s'il est l'Être nécessaire, cela veut dire qu'il est de son essence d'être en effet ; son être et son essence sont identiques, comme le

démontre saint Thomas d'Aquin : en lui réel et idéal sont identiques : son idée c'est son être; qui sait ce qu'est Dieu voit qu'il est par essence ; qui sait ce qu'est tout être , autre que Dieu , voit que cet être n'est pas par essence, c'est-à-dire N'EST PAS nécessairement. L'idée vraie d'un être quelconque, excepté Dieu, implique la possibilité de cet être; l'idée vraie de Dieu implique, en toute rigueur, son existence nécessaire, sa réalité actuelle, comme l'idée d'un triangle implique l'égalité des trois angles à deux droits.

De l'idée même de l'infini et du parfait, comme le répète sans cesse Descartes, il suit que cet Être infini et parfait existe : l'idée d'Être infini implique celle d'existence nécessaire. En effet, que veulent dire ces mots : l'Être parfait et infini? Ils signifient l'Être absolu, c'est-à-dire l'Être même. Car, qui dit l'Être simplement, dit l'Être absolu, comme le remarque fort bien saint Augustin. Or, ne serait-ce pas la plus violente, la plus absurde de toutes les propositions contradictoires que de dire : l'Être n'est pas? Donc, l'Être est, c'est-à-dire l'Être absolu, parfait et infini, c'est-à-dire Dieu est.

Descartes l'avoue, et il en faut convenir, c'est qu'au premier abord, cet argument, que l'idée seule de l'Être infini et parfait implique l'idée d'exis-

tence nécessaire, semble un sophisme à ceux qui ne l'approfondissent pas. En voici, dit-il, la raison : c'est que « nous sommes tellement accou-« tumés dans toutes les autres choses de distin-« guer *l'existence* de *l'essence* que nous ne prenons « pas garde comment elle appartient à l'essence de « Dieu plutôt qu'à celle des autres choses... Mais « il faut faire la distinction entre l'existence *pos-« sible* et la *nécessaire*, et remarquer que l'exis-« tence possible est contenue dans la notion ou « dans l'idée de toutes les choses que nous conce-« vons clairement ou distinctement, mais que « l'existence nécessaire n'est contenue que dans « l'idée seule de Dieu [1]. »

C'est pour cela que l'existence de Dieu est à la fois une vérité de fait, une réalité ; et une vérité rationnelle, une idée nécessaire *à priori*, ce qui n'est vrai d'aucune autre existence. Non-seulement Dieu est, mais il faut qu'il soit, ce qui n'est vrai d'aucun autre être. Il le faut, dit Descartes, tout juste aussi nécessairement qu'il faut que les trois angles d'un triangle valent deux droits. Cela est aussi nécessaire, et encore plus clair, dit Descartes ; et il dit vrai ; car cette proposition : L'Être

[1] T. I, p. 390.

est, est plus claire que celle-ci : Les trois angles d'un triangle valent deux droits. Il est manifeste que l'Être est, et l'Être c'est Dieu.

Tout cela donc est vrai en soi; mais tout cela est-il une preuve relativement à nous, pour tout esprit, pour l'homme tel qu'il vient en ce monde? Comme le remarque saint Thomas d'Aquin, si nous ne savons déjà ce qu'est Dieu, si nous n'avons sa vraie idée, comment savons-nous que son essence implique son être, que son idée implique son existence, comme l'idée du triangle implique l'égalité des trois angles à deux droits? Il faut d'abord avoir son idée vraie, réelle, vivante, c'est-à-dire opérée, causée en nous par lui. Lui nous donne ce sens divin qui implique l'idée vraie : *sens divin, foi rationnelle naturelle, idée innée,* comme s'expriment tant de bons esprits; *connaissance confuse*, comme le dit saint Thomas d'Aquin; *pensée sourde*, comme dit Leibniz : c'est là le germe que Dieu donne. Mais comment se dégage ce germe? D'ordinaire, ne l'oublions pas, il se dégage par la parole d'autrui : un autre esprit, par sa parole, est père du mien, et met en acte ce sens divin qui est la puissance prochaine de l'idée de Dieu. Cette puissance prochaine passe en acte, sous la parole, si toutefois mon esprit y répond, c'est-à-dire si ma rai-

son, par la force qui est en elle, s'élève au sens du mot. Et la raison a cette force naturellement, parce qu'elle est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, et que, partant de Dieu, elle cherche Dieu. Mais il faut que l'obstacle moral ne l'arrête pas dans cette énergie spontanée de son élan vers l'infini. Si donc l'esprit, sous l'influence intérieure du sens divin, et sous l'influence extérieure de la parole, répond, par un acte de consentement moral et intellectuel, à la lumière que Dieu lui montre et qui est Dieu; l'esprit alors a l'idée vraie de Dieu, dans laquelle il peut voir clairement, par mille raisons, qu'elle implique l'existence.

C'est ainsi que les deux preuves de Descartes, de fait, sont inséparables pour nous et n'en font qu'une. La preuve de l'existence de Dieu, tirée de l'idée seule, n'est claire et démontrée pour nous que lorsque nous avons l'idée de Dieu. Or, l'obtention même de l'idée de Dieu suppose une donnée expérimentale, et même une condition morale, qui est le point de départ de la seconde preuve. D'un autre côté, la condition morale et expérimentale ne suffit pas. Il faut que le sens divin, ou, si l'on veut, l'attrait réel du désirable et de l'intelligible, senti par l'âme, passe en lu-

mière ; il faut que notre raison s'en empare ; il faut que, voyant cette lumière confuse de l'idée implicite de Dieu, c'est-à-dire voyant notre âme où luit Dieu, la raison distingue la lumière du miroir, Dieu de l'âme, l'infini du fini, et le parfait de l'imparfait ; afin d'affirmer l'infini en même temps qu'elle voit le fini.

Théoriquement l'idée obscure de l'infini passe en lumière par les degrés suivants. On sent d'abord et simultanément, obscurément, le fini et l'infini, Dieu et l'âme, la vie même n'étant que le rapport des deux ; bientôt on voit clairement le fini, mais non comme tel, non comme imparfait ; ensuite le sens obscur de l'infini ou de la perfection nous fait voir le fini, ou notre âme, comme imparfait ; la vue du fini, comme imparfait, nous fait clairement concevoir, par contraste, l'infini et la perfection. Et cette connaissance du parfait, ou de Dieu, porte en elle-même la double certitude de l'existence de son objet, d'abord parce qu'elle est expérimentale, puis parce qu'elle est reconnue, une fois qu'on la possède, comme étant de nécessité rationnelle, de sorte que l'énoncé contraire implique contradiction.

Ainsi, pour reprendre encore tout ceci, je vois Dieu dans mon âme comme dans un miroir ; cette

vue est expérimentale, comme la sensation ; ce sens sublime de Dieu, pour produire un sentiment actuel, demande une condition morale ; ce sentiment, pour passer en lumière, suppose un acte de la raison. Cet acte de la raison sépare l'infini du fini, et la lumière, qui est Dieu, du miroir où elle vient, qui est nous.

VI.

Il nous reste à éclaircir un point. Cet acte de la raison, selon Descartes, est-il un acte simple spontané, une sorte d'intuition immédiate dont on ne puisse rien dire de plus, ou bien s'exécute-t-il par quelque procédé qu'on puisse décrire ? Selon Descartes, il y a procédé, quoique le procédé soit très-peu compliqué. Ce procédé est la dialectique de Platon ; c'est celui dont saint Thomas dit : « Pour « connaître Dieu, il faut user d'un procédé d'éli- « mination. ».

De même que la volonté, sous l'attrait du désirable, par le regret de son imperfection désire la perfection, de même l'intelligence, sous la lumière de l'intelligible, de la vue du fini, par la négation des limites, s'élève à l'idée de l'infini. L'affirmation

de tout ce qu'il y a de positif dans le fini, avec la négation de la limite qui s'y rencontre, affirmation qu'élève à l'infini cette négation, voilà le procédé.

Descartes remarque fort bien que ce procédé donne, du même coup, non-seulement l'existence de Dieu, mais en outre la connaissance, telle que nous la pouvons obtenir, de ce qu'est Dieu [1]. « Nous « recevons encore cet avantage en prouvant de « cette sorte l'existence de Dieu que nous connais- « sons, par un même moyen, ce qu'il est, autant que « le permet la faiblesse de notre nature; car faisant « réflexion sur l'idée que nous avons actuellement « de Dieu, nous voyons qu'il est éternel, tout con- « naissant, tout-puissant, source de vérité et de « bonté, créateur de toutes choses, et qu'enfin il a « en soi toute perfection, ou absence de toute im- « perfection [2]. »

Et cela par le procédé que voici : « Suivant les « raisonnements que je viens de faire, pour con- « naître la nature de Dieu, autant que la mienne en « était capable, je n'avais qu'à considérer, de toutes « les choses dont je trouvais en moi quelque idée, « si c'était perfection ou non de les posséder, et « j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient

[1] Principes, p. 235. — [2] Principes, p. 239.

« quelque imperfection n'était en lui, mais que tou-
« tes les autres y étaient[1]. » Il affirme toute perfection et il nie toute imperfection. Il nie de Dieu toutes ces idées négatives « qui procèdent du néant, c'est-
« à-dire qui ne sont en moi que parce qu'il man-
« que quelque chose à ma nature, et qu'elle
« n'est pas toute parfaite[2]. » Je nie ces idées négatives qui ne sont en moi « que pour ce que
« j'ai du défaut[3]. » J'affirme « cette réelle et posi-
« tive idée de Dieu, ou d'un Être souverainement
« parfait. Je nie cette certaine idée négative du
« néant, c'est-à-dire de ce qui est infiniment éloi-
« gné de toute sorte de perfection[4]. » J'efface toute limite dans ce que je trouve en moi de positif. Je vois ma connaissance grandir; mais elle sera toujours limitée; il faut effacer la limite pour concevoir l'infinité actuelle de Dieu. Car « encore que ma con-
« naissance s'augmentât de plus en plus, néan-
« moins je ne laisse pas de concevoir qu'elle ne
« saurait être actuellement infinie, puisqu'elle
« n'arrivera jamais à un si haut point de perfec-
« tion qu'elle ne soit encore capable d'acquérir
« quelque grand accroissement. Mais je conçois
« Dieu actuellement infini en un si haut degré,

[1] T. I, p. 161. — [2] T. I, p. 278. — [3] Ibid. — [4] T. I, p. 295.

« qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine per-
« fection qu'il possède [1]. »

Nous voyons donc ce qu'il y a en nous de positif, et nous l'élevons à l'infini. « Ainsi, l'idée « que nous avons, par exemple, de l'entendement « divin ne me semble point différer de celle que « nous avons de notre propre entendement, sinon « seulement, comme l'idée du nombre infini dif- « fère de l'idée du nombre binaire ou du ternaire; « et il en est de même de tous les attributs de Dieu, « dont nous reconnaissons en nous quelque ves- « tige [2]. — Et nous connaissons qu'aucune des « choses que nous concevons être en Dieu et en « nous, et que nous considérons en lui par parties, « comme si elles étaient distinctes, à cause de la fai- « blesse de notre entendement et que nous les ex- « périmentons telles en nous, ne conviennent point « à Dieu et à nous de la manière qu'on nomme *uni-* « *voque* dans les écoles [3]. » C'est-à-dire qu'il faut en quelque sorte les transposer de nous en Dieu en y concevant « l'immensité, la simplicité, l'unité « absolue [4]. Unité, immensité que nous concevons « sans l'avoir en nous, mais que Dieu même im- « prime en nous *comme la marque de l'ouvrier im-*

[1] T. I, p. 283. — [2] T. I, p. 422. — [3] Ibid. — [4] Ibid.

« *primée sur son ouvrage*[1]. » Sur quoi Descartes remarque fort à propos que ce procédé nous donne une certaine connaissance précise de ce qu'est Dieu. Sans doute, selon Descartes, je ne comprends point l'infini, mais je l'entends. « Car entendre clairement « et distinctement qu'une chose est telle qu'on ne « peut de tout point y rencontrer de limites, c'est « clairement entendre qu'elle est infinie[2]. » Or, distinguant bien l'*indéfini* de l'*infini*, Descartes ajoute cette assertion capitale : « Et il n'y a rien que je « nomme proprement infini, sinon ce en quoi de « toutes parts je ne rencontre point de limites, au« quel sens Dieu seul est infini[3]. »

Telle est la description du procédé spéculatif : dans la vue du fini, effacer les limites, et affirmer ainsi à l'infini tout ce qu'on y rencontre de positif.

Quant au procédé pratique et total, Descartes lui-même le décrit ainsi : « Je fermerai maintenant « les yeux, je boucherai mes oreilles, j'effacerai « même de ma pensée toutes les images des choses « corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela « se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et « comme fausses ; et ainsi m'entretenant seulement

[1] Ibid. — [2] T. I, p. 385. — [3] Ibid.

« moi-même, je tâcherai de me rendre peu à peu « plus connu et plus familier à moi-même. »

« Je suis une chose qui pense, qui doute, qui af- « firme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui « en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui « veut, qui ne veut pas[1]. »

C'est le début de la IIIe Méditation, où l'on reconnaît précisément le procédé des ascètes et des contemplatifs qui disent : Quittez le dehors ; sortez du monde des sens, rentrez en vous ; connaissez-vous vous-même ; connaissez vos misères ; et par la connaissance de vos misères montez plus haut : allez à Dieu. C'est la marche de la prière.

Descartes a donc bien vu comment notre esprit monte à Dieu.

VII.

Nous n'apercevons, dans cet ensemble, qu'une seule lacune. Descartes ne dit rien de la grande distinction des deux régions du monde intelligible, ni de ce que Pascal, avec Platon et saint Augustin, nomme la dernière démarche de la raison.

[1] T. I, p. 263.

C'est que Descartes avait résolu, comme il le dit souvent, de ne pas toucher à la Théologie et de rester dans la philosophie pure.

On connaît la foi vive et l'ardente piété de Descartes, et si Christine de Suède, son élève, a su quitter un trône pour rentrer dans le sein de l'Église, cette rare vigueur de conviction fut en partie puisée dans les leçons du philosophe et du chrétien qu'elle admirait. Descartes savait donc où doit nous mener la raison. Mais il avait ses vues. Cet énergique ami de la vérité voulut consacrer sa vie à raffermir toute vérité, en essayant l'éducation de la raison prise en elle-même.

Comme son doute méthodique, cette rigoureuse séparation de l'ordre purement rationnel fut, de sa part, une manœuvre, dans ce grand combat que livre l'esprit de vérité aux ténèbres toujours renaissantes du doute, de l'ignorance, de l'incrédulité, il essaya d'opposer à l'ennemi la raison seule. En ce temps, on commençait à attaquer la foi au nom de la raison, et la raison au nom de la foi. Les Protestants et les Jansénistes avaient presque nié la raison, et l'ordre de la connaissance naturelle. D'autres, les *libertins,* comme on les appelait, niaient la foi. L'édifice de la scolastique, cet admirable composé de lumière divine et humaine, était battu en brèche

des deux côtés. On poursuivait Aristote jusque dans le sein de la théologie où il était mêlé, et jusque dans la raison même, blessant souvent la raison et la foi, sous prétexte d'atteindre Aristote.

Eh bien! disait Descartes, détruisez ce temple et on le rebâtira; renversez tout et on relèvera tout. Quand tout sera par terre, en sera-t-il moins vrai que nous pensons et que nous sommes? Or, avec cette seule vérité, on relève les autres. L'ordre entier des vérités rationnelles se rétablit, la raison tout entière est restaurée, et la saine raison relevée, retrouve bientôt les grandes bases de la foi, et se soumet à l'ordre entier des vérités divines.

Ainsi pensait Descartes, mais ce qu'on ignore généralement c'est qu'à la même époque bien des théologiens, de leur côté, opéraient le même mouvement. « Séparez nettement les deux ordres, di-« sait-on, laissez cet usage déréglé de la Théologie « scolastique qui veut expliquer aux fidèles nos « mystères. Nos mystères sont inexplicables. » Nous trouvons à cet égard dans Régis un bien curieux renseignement.

« Ce désordre, dit-il, dans sa concordance de la « foi et de la raison, ce désordre qui venait plutôt « des théologiens que de la Théologie, *avait pré-« valu dans les siècles passés; mais on y a enfin*

« *remédié dans le nôtre*, où nous voyons la Théo-
« logie plus épurée et *traitée avec plus de dignité*
« *qu'autrefois*... On donne moins aujourd'hui au
« raisonnement qu'à l'autorité..... On démontre
« les bases historiques du Christianisme, comme
« vérités de fait, et on réduit par cela même ceux
« qui les ont admises à la croyance de la Trinité
« et de tous les autres mystères... On n'y mêle
« plus de preuves philosophiques..... C'est à ce
« point, ajoute Régis, que l'université de Paris (la
« Sorbonne) a réduit la principale partie de sa
« Théologie. Il est seulement à désirer qu'elle con-
« tinue comme elle a commencé. Ce qu'il y a lieu
« d'espérer [1]. »

Sans insister sur ce qu'il y a d'étonnant dans ce jugement qui voit *du désordre, un usage déréglé, un manque de dignité* dans la Théologie des siècles passés, que représente saint Thomas d'Aquin, l'ange de l'École et le prince des théologiens catholiques, bornons-nous à constater comment la philosophie cartésienne faisait de son côté, ce que la Sorbonne faisait du sien. On s'efforçait de mettre à part, plus que par le passé, les deux ordres de la

[1] Régis. Concordance de la foi et de la raison. Liv. III, chap. 28, p. 370.

raison et de la foi, qui, chacune dans leur sphère, ont, par elles-mêmes, leur autorité propre. Philosophes et théologiens s'entendaient pour se dégager mutuellement, pour maintenir à part les deux autorités et leur consistance propre : sachant bien que le maintien de l'une quelconque des deux, suffit pour tout sauver. Les uns et les autres d'ailleurs désiraient également le triomphe de la Théologie et celui de la Philosophie; la Sorbonne était aussi jalouse du triomphe de la raison, que Descartes, dans sa solide piété, était jaloux du triomphe de la foi : mais on était bien aise d'opposer au mauvais scepticisme mystique du jansénisme et du protestantisme, la raison seule, et au *libertinage* des raisonneurs légers, la foi seule dans sa divine autorité.

Cependant qu'est-il arrivé? Cette tactique, dont l'intention était fort bonne, mais qui, comme l'avoue fort à propos Régis, était nouvelle, n'étant ni celle des Pères ni celle du moyen âge, a produit de tout autres fruits que ceux qu'on attendait. Bossuet prévoit le mal, quand il écrit à un disciple de Descartes et de Malebranche : « Je vois un grand com-
« bat se préparer contre l'Église, sous le nom de la
« Philosophie cartésienne. Je vois naître de son
« sein et de ses principes, *à mon avis, mal enten-*

« *dus,* plus d'une hérésie. » Bien plus, Bossuet signale déjà le mal comme présent : « De ces mêmes « principes, mal entendus, un autre inconvénient « terrible gagne sensiblement les esprits : car sous « prétexte qu'il ne faut admettre que ce qu'on en- « tend clairement (ce qui, réduit à certaines bornes, « est très-véritable), chacun se donne la liberté de « dire : J'entends ceci, et je n'entends pas cela ; et sur « ce seul fondement on approuve et on rejette tout « ce qu'on veut : sans songer, qu'outre nos idées « claires et distinctes, il y en a de confuses et de « générales qui ne laissent pas d'enfermer des vé- « rités si essentielles qu'on renverserait tout en les « niant. Il s'introduit, sous ce prétexte, une liberté « de juger qui fait que, sans égard à la tradition, « on avance témérairement tout ce qu'on pense [1]. »

Ainsi, sous prétexte de Cartésianisme, ceux qui se piquaient de philosophie, se cantonnaient dans leur raison et dans leurs idées claires, et de là jugeaient tout, l'autorité, la tradition, la foi.

Mais, d'un autre côté, les théologiens, abandonnant les preuves et les raisons philosophiques, et, « prenant la chose de plus haut, » comme dit Régis, la Théologie devenait de plus en plus obscure, aux

[1] A un disciple de Malebranche. Lettre au P. Lami.

yeux surtout de ceux qui ne voulaient que la clarté. Saint Augustin disait : « J'exhorte votre foi à l'a-« mour de l'intelligence. » Le moyen âge avait pris pour devise : « La foi cherchant l'intelligence. » Saint Thomas d'Aquin avait dit : « La Théologie « peut recevoir de la philosophie une plus grande « manifestation de ses dogmes. » On se privait donc d'un moyen de manifestation, c'est-à-dire d'un moyen d'introduire dans l'esprit des hommes la lumière divine révélée.

En sorte que cette tactique n'avait produit qu'un résultat. Elle avait, dans un certain sens, séparé l'une de l'autre, la foi et la raison, et elle avait laissé couper par l'ennemi l'*aile droite et l'aile gauche de la vérité*, comme on l'a dit ingénieusement [1]. L'armée de la vérité, ainsi coupée, dut perdre une bataille. Nous en avons les conséquences sous nos yeux depuis un siècle. Le XVIIIe siècle, voyant la foi et la raison marcher séparément, se jette entre les deux, les isole, et ruine la foi au nom de la raison. Cela fait, l'ennemi se tourne contre la raison même, et, on le sait, la philosophie a été immédiatement ruinée par contre-coup; puisqu'il est manifeste que ce qu'on nomme la philosophie du XVIIIe siècle

[1] Le P. Lacordaire.

n'est autre chose que l'absence même et l'ignorance de toute philosophie. Et que dire des dernières conséquences de cette grande déroute, qui sont la négation formelle et radicale de la raison dans toutes ses données, la destruction préméditée et avouée de la logique dans ses lois nécessaires : mystère de mort et de décomposition intellectuelles qui fermentait depuis cinquante ans, et qui éclate aujourd'hui sous nos yeux! Car nous le voyons, on attaque la raison, dans toutes ses lois, comme dans toutes ses données, aussi directement, aussi radicalement qu'on attaquait la foi; on nie les fondements mêmes de la logique, et le chef de cet immense mouvement sophistique s'écrie : « Le temps « est venu de transformer la logique; » et on la transforme en effet, en détruisant l'antagonisme de l'affirmation et de la négation, dont on proclame l'identité; ce qui détruit la logique même, et toute trace de raison théorique et pratique.

Que cette histoire soit une leçon pour notre siècle. Reprenons la tactique des Pères et celle du moyen âge; ou plutôt point de tactique. Bornons-nous à ne pas séparer ce que Dieu a uni. Certes la lumière humaine, la raison, est aussi différente de la lumière divine, la foi, que l'homme est au-dessous de Dieu, la créature au-dessous du Créateur.

Les progrès de la philosophie et de la Théologie du XVIIe siècle, et les décisions de l'Église, ont distingué plus que jamais les deux ordres, naturel et surnaturel; et rien de plus nécessaire, et en même temps de plus fécond, que la connaissance exacte et précise de cette radicale distinction; mais voici que précisément le Christianisme tout entier repose sur le mystère des deux natures du Christ, infiniment distinctes, mais intimement unies dans l'unité de sa personne. De même, comme on l'a dit, la vraie science des chrétiens doit reposer sur l'union et la communication mutuelle des deux lumières, d'ailleurs radicalement distinctes. Cette union constitue la grande science « à la fois divine « et humaine » que cherchent tous les Pères et tous les grands théologiens; que saint Grégoire de Naziance nomme la très-haute philosophie; et sans laquelle, dit Origène, au rapport de saint Grégoire Thaumaturge qui l'approuve, la vraie piété n'a jamais toute sa force.

PASCAL.

I.

Pascal, dans cet admirable concert de voix illustres, qui nous apprennent à chercher Dieu par la

raison, développe et soutient une idée des plus belles et des plus nécessaires à la vérité de l'ensemble. Ce n'est pas que, par sa tristesse et ses gémissements, il ne semble parfois faire dissonance avec les autres : mais c'est une dissonance indispensable qu'il faut comprendre et ramener à l'harmonie générale.

Pascal insiste sur le côté pratique de la recherche rationnelle de Dieu; il en montre surtout la condition réelle qui, si elle est remplie, suffit; qui, si elle manque, rend le reste impossible, et arrête, par le fait, tout passage de l'esprit vers Dieu.

Pascal sait que le raisonnement qui s'élève à Dieu a besoin, comme ressort, d'une condition morale, et que le point d'appui de la démonstration n'est pas seulement la connaissance expérimentale de notre existence, mais encore celle de notre imperfection: Il sait que la connaissance de notre imperfection implique quelque sens de la perfection; et que ce divin sens du parfait et de l'infini se développe par la droiture morale, et s'oblitère par la dépravation de la volonté; ce que prouve cette parole de la sainte Écriture : « L'insensé a dit « dans son cœur : Il n'y a point de Dieu. » L'insensé, c'est-à-dire l'homme privé du sens divin

par sa folie, manque du point d'appui réel de la preuve de Dieu. Cette preuve, il ne la peut comprendre si on la lui expose; son esprit ne la reçoit pas, ne l'opère pas. Le côté de sa raison qui peut atteindre l'infini réel, n'agit pas, faute de ressort; l'autre côté reste actif et entier; mais celui-ci est paralysé par l'obstacle, par cet obstacle qu'Aristote voit dans la sensualité, l'ivresse et l'aveugle sommeil où nous vivons.

On comprend combien il importait de développer avec force cette partie de la vérité, au milieu de ces grands esprits qui élevaient si haut la gloire de la raison humaine, par leur doctrine et leurs travaux.

Pascal, de plus, semble faire contre-poids à Descartes, qui ne s'occupe que de philosophie naturelle et non de Théologie; qui met à part la foi, et distingue « les deux ordres de l'intelligible divin » jusqu'à les isoler. Pascal ne cesse de pousser l'esprit au plus élevé des deux ordres, en méprisant le moindre. Il s'élance, de toute sa force, vers le terme du procédé, comme le dirait Platon, et oublie les intermédiaires. Il sait que la dernière démarche de la raison est de se soumettre à la foi, et il y court. Il va de suite aux dernières profondeurs, au centre de l'âme qu'il nomme le cœur, puis aus-

sitôt du cœur à Dieu, au Dieu des chrétiens, à la connaissance surnaturelle de Dieu par Jésus-Christ.

Ainsi, d'une part, la condition morale indispensable à l'élan de l'esprit vers Dieu; d'autre part la nécessité de parvenir au but surnaturel; la vanité de la connaissance purement naturelle de Dieu : tels sont les points auxquels s'attache l'énergique éloquence de Pascal.

II.

Le scepticisme de Pascal, au fond et dans son intention, n'est pas un scepticisme réel : ce n'est presque que le sentiment exprimé par Bossuet : « Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne « pas à aimer et se trahit elle-même! » ce n'est guère que le développement de ces mots de Bacon : « L'in- « telligence humaine n'est pas une lumière sèche « (*Intellectus humanus luminis sicci non est*). » Que si l'on desséche cette lumière, en l'isolant du cœur, du sentiment, du sens divin, Pascal ne comprend plus qu'elle puisse aller jusqu'à la connaissance de Dieu. « Le cœur, dit-il, le cœur a ses raisons que « la raison ne connaît pas[1]. » Or, à ses yeux « c'est

[1] Édit. Faugère, II, 172.

« le cœur qui sent Dieu, non la raison. Voilà ce « que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non « à la raison [1]. » De plus, Pascal voit un élément de liberté dans l'usage de ce sens du cœur, principe de la connaissance de Dieu : « Je dis que le « cœur aime l'Être universel naturellement, et soi-« même naturellement, selon qu'il s'y adonne; et « il se durcit contre l'un ou l'autre, à son choix. « Vous avez rejeté l'un et conservé l'autre : est-ce « par raison que vous vous aimez [2] ? » C'est vraiment là le fond de la question : le choix libre du cœur à l'égard de l'attrait naturel de Dieu dans l'âme, décide de tout, et dirige notre esprit vers Dieu, ou l'en détourne.

Mais, qu'est-ce que le cœur, pour Pascal ?

Il faut connaître le sens original, mais profond, qu'il donne à ce mot. Pour lui, le cœur est la première des facultés de l'âme, impliquant les racines de l'intelligence et de la volonté : ce qui, dans l'âme, adhère immédiatement aux premiers principes du désirable et de l'intelligible, c'est le cœur. D'un autre côté, dans Pascal, le plus souvent du moins, raison veut dire raisonnement, et raisonnement signifie syllogisme. Dès lors on peut

[1] Édit. Faug., II, 172. — [2] Ibid., t. II, p. 172.

comprendre ce qui suit : « Nous connaissons la vé-
« rité, non-seulement par la raison, mais encore
« par le cœur : c'est de cette dernière sorte que
« nous connaissons les premiers principes, et c'est
« en vain que le raisonnement, qui n'y a point de
« part, essaie de les combattre... La connaissance
« des premiers principes est aussi ferme qu'aucune
« de celles que nos raisonnements nous donnent.
« Et c'est sur ces connaissances du cœur et de
« l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et
« qu'elle y fonde tout son discours. Les principes
« se sentent, les propositions se concluent; et le
« tout avec certitude, quoique par différentes voies.
« Et il est aussi ridicule que la raison demande au
« cœur des preuves de ses premiers principes pour
« vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le
« cœur demandât à la raison un sentiment de
« toutes les propositions qu'elle démontre, pour
« les recevoir [1]. »

Nous voyons que Pascal décrit ici des faits intérieurs que tous les philosophes ont vus; seulement il nomme « cœur et instinct, » ce que d'autres appellent « perception immédiate de l'évidence; » d'autres, « foi naturelle; » d'autres, « le sens du désira-

[1] Édit. Faug., t. II, p. 108.

ble et de l'intelligible; » et l'on comprend comment et dans quel sens il critique la raison; il veut, comme tous les sceptiques à intention dogmatique, humilier, non pas la raison en elle-même, mais la raison isolée, mutilée, séparée de sa source dans l'âme, et de sa source en Dieu.

Pascal d'ailleurs ne nie pas qu'il y ait une connaissance naturelle et rationnelle de Dieu, indépendamment de la foi chrétienne; mais il dit que cette connaissance est stérile, stérile pour le salut : « Tous ceux, dit-il, qui cherchent Dieu sans Jésus-« Christ ne trouvent aucune lumière qui les satis-« fasse ou qui leur soit véritablement utile. Car, ou « ils n'arrivent pas jusqu'à connaître qu'il y a un « Dieu, ou, s'ils y arrivent, c'est inutilement pour « eux [1]. » Il avoue donc qu'on peut arriver à cette connaissance naturelle; il distingue trois manières de connaître Dieu, en païen, en juif, en chrétien : « La divinité des chrétiens ne consiste pas en un « Dieu simplement auteur des vérités géométri-« ques et de l'ordre des éléments : c'est la part des « païens. Elle ne consiste pas simplement en un « Dieu qui exerce sa Providence sur la vie et sur « les biens des hommes, pour donner une heu-

[1] Œuvres complètes, t. II, p. 307 (Lattaye, 1779).

« reuse suite d'années à ceux qui l'adorent ; c'est « le partage des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham et « de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'a- « mour et de consolation : c'est un Dieu qui rem- « plit l'âme et le cœur qu'il possède [1]. »

Pascal distingue donc la connaissance naturelle de la connaissance surnaturelle de Dieu. Mais il signale la sécheresse et la stérilité de la connaissance naturelle : « Quand un homme, dit-il, serait « persuadé que les proportions des nombres sont « des vérités immatérielles, éternelles et dépen- « dantes d'une première vérité en qui elles subsis- « tent, et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais « pas beaucoup avancé pour son salut [2]. »

Pascal ne nie pas la légitimité des preuves métaphysiques de Dieu ; seulement il remarque, avec tout le monde, leur prodigieuse difficulté, et leur inutilité presque complète, dans la pratique, du moins quand on les donne sous certaines formes. Qui ne voit la parfaite justesse de la remarque suivante : « Les preuves de Dieu métaphysiques sont « si éloignées du raisonnement des hommes, et si « compliquées, qu'elles frappent peu ; et quand « cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que

[1] Œuvres complètes, t. II, p. 306. — [2] Ibid., t. II, p. 202.

« pendant l'instant qu'ils voient cette démonstra-
« tion ; mais une heure après, ils craignent de s'être
« trompés. — D'ailleurs ces sortes de preuves ne
« peuvent nous conduire qu'à une connaissance
« spéculative de Dieu [1]. »

Il est assez visible que Pascal parle ici de certaines preuves, qu'il nomme métaphysiques, *qui sont si éloignées du raisonnement des hommes et si compliquées, qui ne conduisent qu'à une connaissance spéculative*, qui n'ont rien de vulgaire, de populaire, rien d'expérimental, rien qui repose sur le sens divin et le côté moral de l'âme. Dès lors quoi de plus vrai que cette critique ? Qu'on se rappelle les preuves d'Aristote exposées par saint Thomas d'Aquin.

Pascal veut que la connaissance de Dieu repose toujours et sur l'esprit, et sur l'âme tout entière ; si elle ne repose que sur l'esprit seul, selon lui ce n'est qu'une idole. « On se fait une idole de la vé-
« rité même. Car, la vérité hors de la charité n'est
« pas Dieu ; elle est son image, et une idole qu'il
« ne faut point aimer ni adorer. » Paroles d'une admirable profondeur.

Enfin, il ne me paraît pas possible de faire de

[1] Œuvres complètes, t. II, p. 305.

Pascal un vrai sceptique, si l'on pèse les textes suivants : « Il faut savoir douter où il faut, assurer où « il faut, se soumettre où il faut. Qui ne fait pas « ainsi n'entend pas la force de la raison [1]. — Deux « excès : exclure la raison, n'admettre que la rai- « son [2]. — C'est le consentement de vous-même à « vous-même, et la voix constante de votre raison, « et non des autres, qui doit vous faire croire [3]. »

III.

De tout ce qui précède, il suit qu'au fond la doctrine de Pascal, touchant la connaissance de Dieu, est celle-ci :

Dieu est sensible au cœur naturellement, mais l'âme détruit en elle ou augmente cette divine sensibilité « selon qu'elle s'y adonne, et par choix. » Dénuée de ce sentiment, l'âme n'a point de ressort pour s'élever à l'idée de Dieu; et les raisonnements qu'elle accumule alors, ne lui donnent ni lumière utile, ni certitude. Au contraire, avec ce sentiment, qui se développe dans l'âme à mesure qu'elle connaît davantage son égoïsme et sa misère, le moin-

[1] Édit. Faug., t. II, 347. — [2] Ibid., p. 348. — [3] Ibid., p. 351.

dre raisonnement élève de suite l'esprit à Dieu. Dans ce cas « tout notre raisonnement se réduit « à céder au sentiment. » Dans l'autre cas la « raison agit avec lenteur, et avec tant de vues et « de principes différents qu'elle doit avoir toujours « présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou s'é- « gare, faute de les voir tous à la fois. Il n'en est « pas ainsi du sentiment : il agit en un instant, et « toujours il est prêt à agir[1]. » Évidemment Pascal a ici en vue les deux procédés de la raison, et il montre la lourdeur, la lenteur et les complications du procédé syllogistique, lorsqu'on l'applique à reproduire ce que le procédé dialectique, quoique parfaitement rigoureux, saisit par un élan rapide, presque simple, et comparable à une prière, ou à un sentiment.

Puis, au-dessus de tout cela, Pascal sent vivement qu'il y a un autre degré de l'intelligible divin, et que, dans la pratique, la véritable connaissance de Dieu, utile pour le salut du monde et de chaque âme, est celle que développe en nous la foi de Jésus-Christ.

Voilà, je crois, le fond solide de la philosophie de Pascal. Mais il faut avouer qu'au milieu des

[1] Œuvres complètes, t. II, p. 362.

fragments épars qu'on nomme ses œuvres, il n'est pas facile de saisir un système, puisqu'on trouve des contradictions manifestes dans ce dédale où se confondent les doutes et les lumières, les questions et les assertions, les objections et les réponses.

Ce que l'on voit clairement, c'est que Pascal se charge de châtier cette demi-raison, purement syllogistique, paralysée dans la meilleure partie d'elle-même, isolée de la vie, du sentiment, du cœur, et de toute foi naturelle ou surnaturelle, indifférente à toute direction, sans règle et sans principes, boiteuse enfin, et aveugle pour l'infini, même en géométrie, comme il l'affirme. Quand donc cette chétive raison fait la fière, il l'humilie, il la renverse, et c'est justice.

Mais, ce qui n'est pas moins clair, c'est que Pascal, comme janséniste, a dû se tromper et s'est trompé sur les rapports de la raison et de la foi. D'abord il ôte par trop à la raison naturelle sa lumière, comme à la volonté sa liberté. Il ne connaît de saine et droite raison que celle qui s'appuie sur le sentiment et l'amour, et, en même temps, il n'admet d'autre amour de Dieu que cet amour surnaturel, don de la grâce, qui est la charité. En outre, il ne dit pas seulement que la lumière surnaturelle de la foi est un don de Dieu, surajouté

à la raison; il croit que ce don est arbitraire de la part de Dieu; que rien ne nous y saurait préparer; qu'aucun effort ne peut en rien, même indirectement, servir à nous en rendre moins incapable, et que Dieu le refuse à des âmes qui travaillent de toutes leurs forces, par la raison et par la liberté, pour enlever l'obstacle! « On n'entend rien, dit-il, « aux ouvrages de Dieu, si on ne prend pour prin- « cipe que Dieu aveugle les uns et éclaire les au- « tres [1]. On ne croira jamais d'une créance utile « et de foi, si Dieu n'incline le cœur, *et on croira* « *dès qu'il l'inclinera* [2]. » Enfin il se laisse emporter ailleurs jusqu'à écrire ces mots presque blasphématoires : « Ni les discours, ni les livres, ni nos « Écritures sacrées, ni notre Évangile, ni nos mys- « tères les plus saints, ni les aumônes, ni les « jeûnes, ni les mortifications, ni les miracles, ni « l'usage des sacrements, ni le sacrifice de notre « corps, ni tous mes efforts, ni ceux de tout le « monde ensemble, ne peuvent rien du tout pour « *commencer* ma conversion, si vous n'accompa- « gnez toutes ces choses *d'une assistance tout ex-* « *traordinaire* de votre grâce [3]. » De sorte qu'entre

[1] Pensées, p. 47 (Paris, 1714). — [2] Édit. Faug., t. II, p. 177.
[3] Pensées, p. 303 (Paris, 1714).

les deux mondes, entre les deux degrés de l'intelligible divin, dont l'un pourtant conjecture l'autre, selon Platon et saint Thomas d'Aquin, il n'y a d'autre intermédiaire possible qu'un décret arbitraire de Dieu, et un effort tout extraordinaire de sa grâce; et, ni le bon usage de la raison et de la liberté, ni le recours aux sacrements, ni la lecture de l'Évangile, ni tous nos efforts quels qu'ils soient, aidés et prévenus de cette grâce générale que Dieu répand comme son soleil sur tous les hommes, rien ne peut absolument rien pour commencer le retour de l'âme vers la vie éternelle. Et, en parlant ainsi, Pascal croit suivre saint Augustin, pendant que saint Augustin enseigne ceci : « Pensez-vous que « l'homme croira, s'il ne le veut : ou qu'il ne pourra « croire, s'il le veut? Ce serait absurde. Donc la foi « est en notre pouvoir.... Mais, comme le dit l'Apô- « tre, tout pouvoir vient de Dieu.... Dieu nous « donne le pouvoir de croire, sans nous en im- « poser la nécessité.... La foi donc est en notre « pouvoir, puisque l'on croit quand on le veut, et « que, quand « on croit, c'est qu'on le veut [1]. »

[1] Vide nunc utrum quisque credat, si noluerit; aut non credat, si voluerit. Quod si absurdum est; profecto fides in potestate est.... Sed, sicut dicit Apostolus, non est potestas nisi a Deo.... Sed cum

Tel est l'aveuglement des sectes. On s'appuie sur saint Augustin, pendant que l'on enseigne le contraire même de sa doctrine. Sous ce rapport, en ce qui concernait la secte et sa querelle, nul ne fut plus sincèrement aveugle et emporté que Pascal. C'était tempérament et caractère, autant que zèle et conviction.

Regardez le portrait de Pascal, crayonné par Domat, sur son *Corpus Juris*, avec une si saisissante vérité. Jamais figure n'exprima mieux toute une histoire. D'un seul coup d'œil vous lisez dans ces traits, le courage, la tendresse, les craintes, les larmes de ce généreux cœur; la vigueur et le sombre enthousiasme de ce magnifique génie; comme aussi cet étrange égarement qui lui montrait toujours un abîme à ses pieds; et cet autre égarement, beaucoup plus digne de pitié, dans lequel, sans en être responsable, j'espère, il a calomnié les plus purs des hommes.

potestas datur, non necessitas utique imponitur.... Ergo fides in potestate (est), quoniam cum vult quisque credit, et cum credit, volens credit. De spirit. et litter., x, 351 et 352.

MALEBRANCHE.

I.

« La France n'est pas assez fière de son Malebran-« che, » disait M. de Maistre. D'autres ont appelé Malebranche le Platon chrétien. Et, de fait, si Platon ramenait toute la philosophie à la recherche et à la vue des idées éternelles, qui sont Dieu, à quoi Malebranche ramenait-il toute la philosophie, si ce n'est à tout voir en Dieu?

Ce que dit l'Évangile, « Le Verbe est la lumière « des hommes; » ce qu'y ajoute saint Augustin lorsqu'il commente ce texte, et dit : « Cette lumière « des hommes c'est la raison; » tout ce que Descartes fait d'efforts pour montrer que l'idée de Dieu vient de Dieu, est Dieu conçu, et même que toute idée, tout jugement, tout acte de l'entendement, est, ou suppose, une certaine vue de la lumière qui est Dieu, Malebranche s'en empare avec ardeur, le développe avec une incomparable abondance et un infatigable empressement, le soutient avec une conviction qui entraîne, avec une lucidité de raison et de style qui pénètre. Nul homme, autant que lui, n'a montré Dieu présent dans la raison.

Digitized by Google

Toutes les ressources de son style, ondoyant de lumière, toutes les forces de la grande poésie dont il dispose quoique ennemi systématique de l'imagination, toute la rigueur de sa géométrie, toute la solidité, et tout l'élan de la foi la plus vive, et toute cette chaleur vraie d'une âme aussi aimante que clairvoyante, toutes ces ressources sont employées, non pas à la démonstration abstraite de l'existence de Dieu, mais à la manifestation du Verbe Dieu présent dans l'âme. Et ce Verbe, Malebranche le nomme tantôt Raison, et tantôt Jésus-Christ.

Écoutons-le lui-même. Il commence ses méditations chrétiennes par cette prière :

« O sagesse éternelle ! je ne suis point ma lumière « à moi-même, et les corps qui m'environnent ne « peuvent m'éclairer ; les intelligences mêmes ne « contenant point dans leur être la raison qui les « rend sages, ne peuvent communiquer cette raison « à mon esprit. Vous êtes seul la lumière des anges « et des hommes ; vous êtes seul la lumière univer- « selle des esprits... la sagesse éternelle, immua- « ble, nécessaire... O mon véritable et unique « maître ! montrez-vous à moi, faites-moi voir la « lumière en votre lumière. Je ne m'adresse qu'à « vous, je ne veux consulter que vous. Parlez, « Verbe éternel, parole du Père, parole qui a tou-

« jours été dite, qui se dit, et qui se dira toujours; « parlez, et parlez assez haut pour vous faire en- « tendre malgré le bruit confus que mes sens et mes « passions excitent sans cesse dans mon esprit.

« Mais, ô Jésus ! je vous prie de ne parler en moi « que pour votre gloire, et de ne me faire connaître « que vos grandeurs... Faites-moi connaître, ô « Jésus ! ce que vous êtes, et comment toutes « choses subsistent en vous. Pénétrez mon esprit « de l'éclat de votre lumière; brûlez mon cœur de « l'ardeur de votre amour; et donnez-moi dans le « cours de cet ouvrage, que je compose unique- « ment pour votre gloire, des expressions claires « et véritables, vives et animées, en un mot dignes « de vous, et telles qu'elles puissent augmenter en « moi, et dans ceux qui voudront bien méditer avec « moi, la connaissance de vos grandeurs et le sen- « timent de vos bienfaits. »

II.

Essayons donc de méditer quelques instants avec Malebranche.

Il écoute, il interroge, et le maître intérieur lui répond.

Le Maître. « Ne sens-tu pas que la lumière de la « raison t'est toujours présente, qu'elle habite en « toi, et que lorsque tu rentres en toi-même, tu en « deviens tout éclairé? N'entends-tu pas qu'elle te « répond par elle-même d'abord que tu l'inter- « roges, lorsque tu sais l'interroger par une atten- « tion sérieuse, lorsque tes sens et tes passions sont « dans le respect et le silence?

« Rentre en toi-même, et écoute-moi..... Voici « comment la vérité parle à tous ceux qui l'aiment « et qui par des désirs ardents la prient de les nour- « rir de sa substance :

« Je nourris par moi-même les esprits..... Je me « donne tout entier à tous, et tout entier à chacun « d'eux. Je les ai créés pour les rendre semblables « à moi et les nourrir de ma substance, et ils sont « d'autant plus raisonnables qu'ils me possèdent « plus parfaitement [1]. »

L'âme. « Quoi, mon Jésus, c'est donc vous-même « qui me parlez dans le plus secret de ma raison? « C'est donc votre voix que j'entends? Que vous « venez de répandre en un instant de lumière dans « mon esprit! Quoi! c'est vous seul qui éclairez tous « les hommes! Hélas! que j'étais stupide quand je

[1] IIe médit., n°s 11, 12, 13.

« croyais que vos créatures me parlaient lorsque « vous me répondiez ! Que j'étais superbe lorsque « je m'imaginais que j'étais ma lumière à moi-« même, quand vous m'éclairiez !... O mon unique « maître, que les hommes sachent donc que vous « les pénétrez de telle manière que lorsqu'ils croient « se répondre à eux-mêmes et s'entretenir avec eux-« mêmes, c'est vous qui leur parlez et qui les entre-« tenez ! Oui, lumière du monde, je le comprends « maintenant : c'est vous qui nous éclairez, lorsque « nous découvrons quelque vérité que ce puisse « être ; c'est vous qui nous exhortez lorsque nous « voyons la beauté de l'ordre ; c'est vous qui nous « corrigez lorsque nous entendons les reproches « secrets de la raison ; c'est vous qui nous punissez « ou nous consolez, lorsque nous sentons intérien-« rement des remords qui nous déchirent les en-« trailles ou ces paroles de paix qui nous remplis-« sent de joie [1].

« Que ceux donc qui vous connaissent comme « un Dieu incessamment appliqué à eux, agissant « en eux, les éclairant, les exhortant, les corri-« geant, les consolant, vous rendent grâces inces-« samment des faveurs que vous leur faites, afin

[1] Ibid., n° 15.

« qu'ils en méritent de nouvelles, et que vous les « rendiez enfin dignes de vous posséder éternelle- « ment. Que ceux qui ne sentant point l'opération « secrète, par laquelle vous agissez en nous, ne « connaissent point l'auteur de leur être, ni celui « qui leur donne à tous moments le mouvement et « la vie, recherchent leur bienfaiteur de toutes leurs « forces, avec amour, empressement, persévérance, « et qu'ils dressent un autel *au Dieu inconnu*, jus- « qu'à ce que vous vous découvriez à eux [1].

« Pour moi, Seigneur, je vous prie de m'apprendre « dre quelle est cette manière de vous consulter, « qui est toujours récompensée d'une connaissance « claire et évidente de la vérité. »

Le Maître. « Tu sais déjà en partie ce que tu me « demandes. Je te l'ai déjà dit, mais tu n'y fais pas « de réflexion. Ne te souviens-tu pas que je t'ai ré- « pondu souvent dès que tu l'as désiré? Tes sou- « haits suffisent donc pour m'obliger à te répondre. « Il est vrai que je veux être prié. Mais ton désir est « *une prière naturelle* que mon esprit forme en toi. « C'est l'amour actuel de la vérité qui prie, et qui « obtient la vue de la vérité [2]. »

C'est là comme le début de ces admirables mé-

[1] Ibid., n° 19. — [2] IIIe médit., n°s 9 et 10.

ditations. Ce qui suit, quoique placé au milieu de l'ouvrage, peut être considéré comme leur conclusion.

« Je l'avoue, mon unique maître, et je ne veux « plus vous consulter que sur les vérités qui me « sont nécessaires pour me conduire à la possession « des vrais biens. Le temps est court, la mort ap- « proche, et je dois entrer dans l'éternité telle que « je l'aurai méritée. La pensée de la mort change « toutes mes vues, et rompt tous mes desseins. Tout « disparaît ou change de face, lorsque je songe à « l'éternité. Sciences abstraites, quelque éclatantes « et sublimes que vous soyez, vous n'êtes que va- « nité, et je vous abandonne. Je veux étudier la re- « ligion et la morale; je veux travailler à ma per- « fection et à mon bonheur, et laisser là cette dure « occupation que Dieu a donnée aux enfants des « hommes, toutes ces vaines sciences dont il est « écrit, que ceux qui les accumulent, au lieu de se « rendre sages et heureux, ne font qu'augmenter « leurs travaux et leurs inquiétudes [1]. »

Nous avons cru devoir donner cette citation pour faire connaître le génie de Malebranche et le résultat pratique auquel il était parvenu. De fait Male-

[1] Fin de la IXe méditation.

branche croyait positivement à la conversation intérieure de l'esprit avec le Verbe universel. Il n'exposait pas seulement ces choses comme règles spéculatives; il les pratiquait d'habitude.

Il prenait à la lettre, et admettait, comme philosophe, ce mot du Christ, répondant à ceux qui lui demandaient, Qui êtes-vous? « Je suis le principe « de toutes choses, moi qui m'entretiens avec vous. » Malebranche voyait dans ces paroles le principe même de la philosophie. Le Verbe universel parle à tout homme, toujours, naturellement. Cette allocution intérieure de Dieu, et la capacité naturelle que nous avons d'en entendre le sens, c'est la raison. Selon Malebranche, quiconque ne sait pas cela, ne sait rien en philosophie. De ce point de vue toute autre science que celle du Verbe même lui semblait vaine. On voit que, comme Platon, il ne regarde les sciences abstraites, quelque sublimes et éclatantes qu'elles soient, que comme des ombres de ce qui est, et des fantômes divins. Il veut passer de l'ombre à la réalité; ce qui nous donne le sens profondément philosophique des belles et pieuses paroles qui viennent d'être citées.

III.

Quant à la démonstration même de l'existence de Dieu, telle que l'entend Malebranche, on en aperçoit déjà les germes dans les textes qui précèdent. Mais la voici explicitement :

« Dieu [1] *est celui qui est,* c'est-à-dire l'Être qui « renferme dans son essence tout ce qu'il y a de « réalité ou de perfection dans tous les êtres ; l'Être « infini en tous sens, en un mot l'Être.

« Notre Dieu, c'est l'Être sans aucune restric- « tion ou limitation. Il renferme en lui-même, d'une « manière incompréhensible à tout esprit fini, « toutes les perfections, tout ce qu'il y a de réalité « véritable dans tous les êtres créés et possibles. « Il renferme en lui ce qu'il y a même de réalité ou « de perfection dans la matière, le dernier et le plus « imparfait des êtres, mais sans son imperfection, « sa limitation, son néant ; car il n'y a point de « néant dans l'être, de limitation dans l'infini en « tout genre. » Ainsi « notre Dieu est tout ce qu'il

[1] Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois. T. II, p. 365 (Paris, 1837).

« est partout où il est, et il est partout. » Malebranche ne prend pas la peine de conclure autrement ni d'ajouter : Dieu étant l'Être, et ne pouvant être autre chose, et l'Être étant nécessairement, Dieu est.

C'est la preuve de saint Anselme, et la seconde preuve de Descartes, celle qui se résume ainsi : Nous avons l'idée de Dieu, donc il existe, car cette idée implique son existence.

Mais à cette preuve Malebranche se fait aussitôt répondre, par l'adversaire, l'objection prévue : Nous avouons que l'idée de l'infini renferme l'idée de l'Être ; « mais nous nions que cet infini existe [1]. »

C'est l'objection même que fait saint Thomas à la preuve de saint Anselme : « L'athée, dit-il, nie « justement que l'infini existe. »

A cette objection, Malebranche répond par la première preuve de Descartes : J'ai l'idée de Dieu, donc il existe : car lui seul a pu mettre en moi cette idée.

« Voici, dit Malebranche, une démonstration « fort simple et fort naturelle de l'existence de Dieu, « et la plus simple de toutes celles que je pourrais « vous donner.

[1] Ibid., p. 365.

Digitized by Google

« Penser à rien et ne point penser, apercevoir « rien et ne rien apercevoir, c'est la même chose. « Donc tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement « et directement est ou existe... Tout ce que l'es- « prit aperçoit immédiatement, est réellement. Car, « s'il n'était point, en l'apercevant je n'apercevrais « rien, donc je n'apercevrais point.

« Or, je pense à l'infini : j'aperçois immédiate- « ment et directement l'infini. Donc il est [1]. »

A cela l'adversaire réplique :

« J'avoue que si l'objet immédiat de votre esprit « était l'infini, quand vous y pensez, il faudrait « nécessairement qu'il existât ; mais alors l'objet « immédiat de votre esprit n'est que votre esprit « même... Ainsi, il ne s'ensuit point que l'infini « existe absolument et hors de nous de ce que nous « y pensons. »

Malebranche répond : « Ce qui n'est point ne « peut être aperçu. Apercevoir rien et ne rien aper- « cevoir, c'est la même chose. Il est donc évident « que, dans un esprit fini, on ne peut trouver assez « de réalité pour y voir l'infini. Faites attention à « ceci. L'idée que vous avez seulement de l'espace « n'est-elle pas infinie ? Celle que vous avez des

[1] Ibid., p. 365 et 366.

« cieux est bien vaste : mais ne sentez-vous pas en « vous-même que l'idée de l'espace la surpasse in- « finiment? Ne vous répond-elle pas, cette idée, que « quelque mouvement que vous donniez à votre « esprit pour la parcourir, vous ne l'épuiserez ja- « mais, parce qu'en effet elle n'a point de bornes. « Mais si votre esprit, votre propre substance ne « renferme point assez de réalité pour y découvrir « l'infini en étendue, un tel infini, un infini par- « ticulier, comment y pourriez-vous voir l'infini « en tout genre d'être, l'Être infiniment parfait, en « un mot l'Être ? »

Ainsi « rien de fini ne contenant l'infini, de cela « seul que nous apercevons l'infini, il faut qu'il « soit. Tout cela est fondé sur ce principe si évident « et si simple que le néant ne peut être directement « aperçu, et qu'apercevoir rien et ne rien aperce- « voir c'est là même chose [1]. »

Malebranche entend donc ainsi cette preuve : l'idée de Dieu est, selon lui, une connaissance immédiate, une perception expérimentale de Dieu : c'est Dieu même qui, par sa présence, nous donne son idée, ou pour mieux dire toutes les idées. « Voici, « dit-il, comme je l'entends. L'etre infiniment par-

[1] Ibid., p. 366.

« fait contenant en lui tout ce qu'il y a de réalité « ou de perfection, il peut, *en nous touchant par « ses réalités efficaces,* c'est-à-dire par son essence, « nous découvrir ou nous représenter tous les êtres. « Je dis, EN NOUS TOUCHANT; car, quoique mon es- « prit soit capable de penser ou d'apercevoir, il ne « peut apercevoir que ce qui le touche ou le mo- « difie, et telle est sa grandeur qu'il n'y a que son « créateur qui puisse agir immédiatement en lui. « Dieu est la vie des intelligences et la lumière qui « les éclaire.... Il renferme dans son essence les « idées ou les archétypes de tous les êtres, et il nous « les découvre.... Mais c'est ce que les hommes « charnels et grossiers ne comprennent pas [1]. » Et, en effet, « la perception dont l'infini nous « touche est si légère, que vous comptez pour rien « tout ce qui vous touche si légèrement.... comme « les enfants qui croient que l'air n'est rien parce « que la perception qu'ils en ont n'est pas sen- « sible [2]. »

Ces deux démonstrations, l'une par l'idée même de l'infini, comme impliquant l'idée d'existence nécessaire, l'autre par l'idée de l'infini considérée comme *un effet de Dieu*, ainsi que s'exprime Des-

[1] Ibid., t. II, p. 371. — [2] Ibid., p. 366 et 367.

cartes, et comme une vue de Dieu présent, ces deux démonstrations réunies sont bien toute la preuve cartésienne, rationnelle et expérimentale, que nous avons exposée. Joignez-y la preuve *cosmologique* dont nous allons parler, et nous aurons la preuve complète, manifeste, universelle, de l'existence de Dieu, telle que le genre humain, savants ou ignorants, philosophes ou poëtes, l'ont vue et décrite en commun.

IV.

Malebranche, dans le même Dialogue, présente ainsi la preuve cosmologique : « La preuve que vous « venez de me donner de l'existence de Dieu, dit « l'interlocuteur, est fort simple, mais elle est si « abstraite qu'elle ne me convainc pas tout à fait. « N'en auriez-vous point de plus sensible? »

— « Je vous en donnerai tant qu'il vous plaira, « car il n'y a rien de visible dans le monde que « Dieu a créé, d'où on ne puisse s'élever à la con- « naissance du Créateur, pourvu qu'on raisonne « juste [1]. »

[1] Ibid., p. 368.

En effet (nous abrégerons ici le long développement de Malebranche), un objet quelconque, vu par nous, prouve Dieu, parce qu'on ne voit un objet quelconque que par Dieu et en Dieu.

Selon Malebranche, Dieu opère en nous directement et immédiatement toutes nos idées et toutes nos sensations. Il les opère par sa présence et son contact, de la même manière qu'il opère en nous sa propre idée, l'idée de l'infini.

C'est ici que Malebranche confond deux vérités. Malebranche croit que notre idée naturelle de Dieu, est la vue de Dieu même, directe, immédiate. Selon lui, la vue des créatures et la vue de notre âme ne sont qu'une vue de Dieu : nous ne voyons alors que Dieu, qui opère en nous, à l'occasion de notre âme et du monde, les impressions, les sensations, les sentiments que nous attribuons au monde et à notre âme. Malebranche ne dit pas, comme saint Paul : « Nous voyons Dieu par les créatures, » il dit l'inverse : « Nous voyons les créatures par « Dieu. » Il paraît oublier ce texte évangélique : « Nul homme n'a jamais vu Dieu. » Et de fait, avons-nous, tels que nous sommes et naissons en ce monde, la vue directe et immédiate de Dieu? Qui le croira ? Mais on comprend saint Paul ; on comprend qu'en voyant la nature et notre âme, et

toute la création, nous avons réellement une certaine vue indirecte et implicite de Dieu, puisqu'il est la lumière qui nous éclaire, et sans laquelle rien ne serait visible.

Malebranche a confondu les deux degrés de l'intelligible divin : là est toute son erreur. Il attribue à la raison, c'est-à-dire à la vue naturelle de Dieu dans le miroir de l'âme, des caractères qui n'appartiennent qu'à la vision surnaturelle de Dieu dans son essence. « Le dogme de la vision béatifique « bien médité, dit Balmès, verse sur la philosophie « des torrents de lumière. Le rêve sublime de Ma- « lebranche n'est peut-être qu'une réminiscence « de ses études théologiques [1]. » On ne saurait mieux dire. Oui, le dogme de la vision surnaturelle de Dieu inonde la philosophie de lumière, puisqu'il montre la perfection dernière de la raison, et en même temps ses bornes, sa portée naturelle; sa portée : elle est une certaine vue du Verbe; ses bornes : elle n'en est que la vue indirecte; sa perfection dernière : elle peut être appelée à voir directement la source de la lumière, l'essence de Dieu. C'est ce que Malebranche confond. Il rêve d'un rêve sublime que dans sa raison naturelle il a

[1] Filos. fund., t. I, p. 27.

déjà la vue directe, immédiate de Dieu lui-même. Comme Pascal, il va de suite au terme; mais pendant que Pascal, dans la vue du terme suprême, néglige, méprise l'intermédiaire, Malebranche fait l'inverse, et croit que l'intermédiaire est le terme. Il confond, répétons-le, les deux degrés de l'intelligible divin.

Que si maintenant, sous ce prétexte, on intente à ce grand esprit je ne sais quelle accusation de panthéisme, je réponds qu'au XVIIe siècle, je ne connais de panthéiste que Spinosa, Spinosa que Malebranche appelle, « méchant esprit et misé-« rable Spinosa. » Spinosa était panthéiste, le savait, le voulait. Spinosa veut l'erreur : Malebranche la déteste. Spinosa établit le faux et le développe; Malebranche voit et soutient la vérité, mais en quelques détails, il l'exprime mal. Cela est arrivé, sur tel point ou tel autre, aux meilleurs et aux plus grands esprits. Le philosophe qui tend au vrai et qui se trompe par accident, est radicalement différent du sophiste qui ne tend qu'à l'erreur, et qui dit vrai par accident.

Malebranche a vu clairement, et a mis dans un jour éclatant cette vérité : qu'en toute idée, en toute vision, en toute opération intellectuelle, il y a la lumière de Dieu; et que rien n'est visible que dans

la lumière du soleil divin. N'avons-nous pas vu cette doctrine dans saint Augustin et dans saint Thomas d'Aquin? C'est une capitale vérité. Seulement Malebranche ne saisit pas bien la relation de la lumière à l'âme et aux objets, quoiqu'il distingue parfaitement ces trois termes.

Quant à la preuve de l'existence de Dieu, Malebranche la présente entière. Il en donne toutes les conditions. 1° Il prend son point d'appui dans l'expérience, dans la vue de l'âme et du monde; 2° il voit et décrit admirablement le ressort divin, ce sens de l'infini, ce sens de Dieu, de Dieu qui nous donne son idée en nous touchant; 3° il voit l'obstacle au développement de cette puissance prochaine « dans les hommes charnels et grossiers qui « ne la comprennent pas; » il connaît donc la condition morale de la démonstration; dans son traité de Morale, il la développe sous toutes les formes, notamment au chapitre XIe, qu'il intitule ainsi : *De quelle sorte il faut mourir pour voir Dieu et s'unir à la raison?* ce qui rappelle la profonde parole de Socrate : « Philosopher, c'est ap- « prendre à mourir. » 4° Quant au procédé même, pour s'élever à Dieu, on le trouve dans ces mots : « Il n'y a rien de visible dans le monde que Dieu « a créé, d'où on ne puisse s'élever à la con-

« naissance du Créateur, pourvu qu'on raisonne « juste,... puisqu'il renferme tout ce qu'il y a de « réalité véritable dans tous les êtres créés et pos- « sibles, même dans la matière, mais sans son im- « perfection, sa limitation, son néant. »

Répétons, en terminant, que Malebranche, avec ce style classique qui fait entrer les vérités dans l'esprit humain, a rendu à la philosophie l'immortel service de montrer, mieux qu'aucun autre homme avant lui, la présence de Dieu dans la raison. Il fallait qu'au XVIIe siècle, cette fondamentale vérité fût soutenue tout aussi haut que l'impuissance de la pensée humaine, isolée de sa source en Dieu. Or, ces deux vérités dont Pascal et Malebranche soutenaient l'une, chacun de son côté, parfois jusqu'à l'excès et à la dissonance, Fénelon fut chargé de les soutenir ensemble, et de ramener la dissonance à un puissant accord.

FÉNELON.

I.

Nous l'avons déjà dit, les plus exacts des philosophes sont les théologiens. Saint Augustin est plus

exact et plus profond, en philosophie, que Descartes, parce qu'il est plus théologien. Fénelon et Bossuet sont plus exacts que Malebranche et Pascal, en philosophie, parce que ces deux derniers sont peu théologiens. Pour ce qui est de Fénelon, qu'on ne s'y trompe point, c'est un théologien admirable. Par sa dispute avec Bossuet sur l'amour divin et les rapports de l'âme à Dieu, Fénelon apprend à Bossuet plus de choses que Bossuet ne lui en apprend, quoique vainqueur[1]. Comme philosophe, Fénelon est le plus exact des philosophes du XVIIe siècle. La grande idée philosophique de ce siècle, c'était l'idée de l'infini. Sur ce point, Fénelon est le plus complet, le plus explicite, le plus sûr. Chose étrange, il en sait plus sur la métaphysique de l'infini que Leibniz même, l'inventeur du calcul infinitésimal. Il évite, d'ailleurs, tous les excès, et celui de Pascal, et celui de Malebranche, et les excentricités de Leibniz, et bien d'autres encore. En tout, il reste ce génie proportionné, composé d'autant de cœur que d'esprit, de raison que de religion, d'élan que de bon sens : en tout, il conserve cet inappréciable milieu du vrai, et comme

[1] C'est ce que démontre le bel ouvrage du savant M. Gosselin, intitulé : *Histoire littéraire de Fénelon.*

Digitized by Google

cette voix humaine complète, centrale, dont on a si bien dit : « La voix de Fénelon n'est ni voix d'homme, ni voix de femme, mais, comme la voix de la sagesse, elle n'a pas de sexe [1]. »

II.

Fénelon, dans son Traité de l'Existence de Dieu, donne, avec étendue, suite et méthode, toutes les preuves de l'existence de Dieu. Il développe par ordre : 1° la preuve par la vue du monde (preuve cosmologique); 2° la preuve par la vue de l'âme (preuve psychologique); 3° la preuve appelée métaphysique fondée sur la nature de l'idée de Dieu. Il démontre, en peu de pages, l'existence de Dieu par le spectacle de la nature; puis, il expose, avec la plus grande abondance, comment la raison et la liberté, qui sont en nous par la présence de Dieu, démontrent Dieu; et comment l'idée seule que nous avons de l'infini donne immédiatement, par voie de conséquence directe, l'idée d'existence nécessaire.

C'est dans ce traité que Fénelon corrige, précise,

[1] Pensées de Joubert, t. II, p. 108.

complète les points de vue exclusifs de Pascal et de Malebranche.

Pascal flagellait la raison, la disant d'ordinaire incapable d'aller à Dieu. Malebranche la divinisait et disait : Non-seulement la raison démontre Dieu, mais c'est Dieu même qu'on voit directement et immédiatement quand on raisonne : la raison montre Dieu, parce qu'elle est Dieu. Fénelon développe complétement et simultanément ce que Malebranche et Pascal soutiennent, chacun de leur côté, par trop exclusivement. Voici comment il les réunit dans un ensemble qui est la vérité.

En cherchant la démonstration de l'existence de Dieu dans le spectacle de notre esprit, et l'analyse de la raison, il voit d'abord, dans l'esprit de l'homme, ce double caractère de petitesse et de grandeur qui s'y trouve manifestement, et qui frappe au premier regard; il voit cette perfection et cette imperfection, ces déceptions continuelles et cette règle infaillible, ces bornes manifestes du fini, cette trace visible de l'infini : et il affirme tout aussitôt qu'il y a dans la raison Dieu et nous.

Il faut citer ces textes magnifiques que l'on devrait savoir littéralement.

Après avoir décrit d'abord les faiblesses de notre pensée, il y découvre l'idée de l'infini, et il s'écrie :

Digitized by Google

« Oh! que l'esprit de l'homme est grand! Il « porte en lui de quoi s'étonner et de quoi se sur- « passer infiniment lui-même : ses idées sont uni- « verselles, éternelles et immuables [1].

« Ces idées sans bornes ne peuvent jamais ni « changer, ni s'effacer en nous, ni être altérées; « elles sont le fond de la raison [2].

« Voilà l'esprit de l'homme, faible, incertain, « borné, plein d'erreurs. Qui est-ce qui a mis l'idée « de l'infini, c'est-à-dire du parfait, dans un sujet « si borné et si rempli d'imperfections? » Qui a mis en moi cette idée de l'infini qui est « le vrai infini « dont nous avons la pensée [3]? »

Cette idée est en moi, mais elle n'est pas moi. Ces règles fixes et immuables, qui sont le fond de ma raison, ne sont pas moi.

« Cette règle fixe et immuable est si intérieure et « si intime que je suis tenté de la prendre pour moi- « même; mais elle est au-dessus de moi puisqu'elle « me corrige, me redresse, me met en défiance « contre moi-même, et m'avertit de mon impuis- « sance. C'est quelque chose qui m'inspire à toute « heure pourvu que je l'écoute; et je ne me trompe « jamais qu'en ne l'écoutant pas [4].

[1] Première partie, chap. II, n° 52. — [2] Ibid. — [3] Ibid., n° 53. — [4] Ibid., n° 54.

« Cette règle intérieure est ce que je nomme ma « raison, mais je parle de ma raison sans pénétrer « la force de ce terme [1].

« A la vérité, ma raison est en moi, car il faut « que je rentre sans cesse en moi-même pour la « trouver; mais la raison supérieure qui me cor- « rige dans le besoin, et que je consulte, n'est point « à moi, et elle ne fait point partie de moi-même. « Cette règle est parfaite et immuable; je suis chan- « geant et imparfait. Quand je me trompe elle ne « perd point sa droiture : quand je me détrompe, « ce n'est pas elle qui revient au but : c'est elle qui, « sans s'en être jamais écartée, a l'autorité sur moi « de m'y rappeler et de m'y faire revenir. C'est un « maître intérieur qui me fait taire, qui me fait par- « ler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui « me fait avouer mes erreurs ou confirmer mes ju- « gements : ce maître est partout, et sa voix se fait « entendre, d'un bout de l'univers à l'autre, à tous « les hommes comme à moi [2].

« Ainsi, ce qui paraît le plus à nous et être le « fond de nous-mêmes, je veux dire notre raison, « est ce qui nous est le moins propre, et qu'on doit « croire le plus emprunté. Nous recevons sans

[1] Première partie, chap. II, n° 54. — [2] Ibid., n° 55.

« cesse et à tous moments une raison supérieure à « nous, comme nous respirons sans cesse l'air, qui « est un corps étranger, ou comme nous voyons « sans cesse tous les objets voisins de nous, à la « lumière du soleil, dont les rayons sont des corps « étrangers à nos yeux [1].

« En toutes choses, nous trouvons comme deux « principes au dedans de nous; l'un donne, l'autre « reçoit; l'un manque, l'autre supplée; l'un se « trompe, l'autre corrige; l'un va de travers par « sa pente, l'autre le redresse..... Chacun sent en « soi *une raison bornée et subalterne*, qui s'égare « dès qu'elle échappe à une entière subordination, « et qui ne se corrige qu'en rentrant sous le joug « *d'une autre raison supérieure, universelle et im-* « *muable*. Ainsi, tout porte en nous la marque « d'une raison subalterne, bornée, participée, em- « pruntée, qui a besoin qu'une autre la redresse « à chaque moment [2].....

« Or, sans doute, l'homme qui craint d'être cor- « rigé par cette raison incorruptible et qui s'égare « toujours en ne la suivant pas, n'est pas cette « raison parfaite, universelle et immuable qui le « corrige malgré lui [3]....

[1] Première partie, ch. II, n° 56. — [2] Ibid., n° 57. — [3] Ibid., n° 57.

« Voilà donc deux raisons que je trouve en moi : « l'une est moi-même, l'autre est au-dessus de moi. « Celle qui est moi est très-imparfaite, fautive, in- « certaine, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, « changeante, opiniâtre, ignorante et bornée; en- « fin, elle ne possède jamais rien que d'emprunt. « L'autre est commune à tous les hommes et supé- « rieure à eux; elle est parfaite, éternelle, immua- « ble, toujours prête à se communiquer en tous « lieux, et à redresser tous les esprits qui se trom- « pent; enfin, incapable d'être jamais ni épuisée, « ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux « qui la veulent. Où est-elle cette raison parfaite « qui est si près de moi, et si différente de moi? « Où est-elle? Il faut qu'elle soit quelque chose de « réel; car le néant ne peut être parfait, ni perfec- « tionner les natures imparfaites. Où est-elle cette « raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je « cherche[1] ! »

Telle est cette magnifique analyse de la raison, la meilleure qui ait été faite, et qui est en même temps la plus certaine, la plus immédiate et la plus belle démonstration de l'existence de Dieu.

Fénelon complète ce point de vue en analysant

[1] Première partie, chap. II, n° 60.

la volonté comme il vient d'analyser l'intelligence : de même qu'il trouve en nous une raison subalterne et une raison suprême, double lumière que saint Augustin appelait « lumière illuminante et lumière illuminée, » et qu'au reste Malebranche lui-même distingue en plus d'un lieu ; de même, il voit dans notre volonté deux faces : « D'un côté « je suis libre, de l'autre je suis dépendant [1]. Je « suis dépendant [2] d'un premier être dans mon « vouloir même, et néanmoins je suis libre. Quelle « est donc cette liberté dépendante, cette liberté « empruntée ? » La dépendance montre le néant dont je viens, c'est-à-dire que je suis cause seconde, et être fini : ma liberté, dont je ne puis douter, est une grandeur qui vient de l'infini [3].

Voilà donc tout bien distingué dans l'homme.

Et voilà la raison subalterne, flagellée, lorsqu'elle s'isole, comme Pascal même la flagellait ; voilà la raison infaillible et suprême divinisée, comme Malebranche la divinise : les deux points de vue sont également vrais ; mais Fénelon les réunit sans rien confondre, sans excéder en rien.

[1] Première partie, chap. II, nº 63. — [2] Ibid., nº 68. — [3] Ibid., nº 69.

III.

Fénelon a compris ce que l'on ne comprend pas encore assez, savoir : que cette merveilleuse chose que nous nommons en gros notre raison, « sans « pénétrer la force de ce terme, » c'est Dieu et nous : ou plus exactement c'est un rapport de Dieu à nous, dans lequel, de notre côté, nous pouvons faillir, en nous détournant et en nous isolant. Fénelon sait que nos idées sont en Dieu et en nous, tiennent de Dieu et de nous. Il sait la vraie théorie de la vision intellectuelle que Malebranche n'aperçoit qu'incomplétement. C'est celle de Platon, de saint Augustin, de saint Thomas d'Aquin, lesquels (je le dirai, quelle que soit la défiance des métaphysiciens pour les images) se sont tenus dans le vrai par une image, en s'appuyant sur la poésie de Dieu, et comparant la vision intellectuelle à la vision physique : comparaison dont Kant, sur un point capital, a su tirer un excellent parti, et qu'un jour la philosophie exploitera plus amplement, quand elle aura le vrai principe et la pratique de la science comparée.

Digitized by Google

Voici cette comparaison comme l'emploie Fénelon :

« Il y a un soleil des esprits... Comme le soleil « sensible éclaire tous les corps, de même ce soleil « d'intelligence éclaire tous les esprits. La substance « de l'œil de l'homme n'est point la lumière ; au « contraire, l'œil emprunte à chaque moment la « lumière des rayons du soleil. Tout de même que « mon esprit n'est point la raison primitive, la vé- « rité universelle et immuable : il est seulement « l'organe par où passe cette lumière originale et « qui en est éclairé.... Cette lumière universelle dé- « couvre et représente à nos yeux tous les objets ; « et nous ne pouvons rien juger que par elle, « comme nous ne pouvons discerner aucun corps « qu'aux rayons du soleil. »

C'est là la vérité précise que Malebranche décrit imparfaitement et inexactement. L'âme, dans l'état actuel, ne voit pas Dieu directement ; elle se voit elle-même, et elle voit ses idées dans la lumière de Dieu, comme l'œil voit les objets dans la lumière du jour : mais voir le jour ce n'est pas la même chose que de voir le soleil lui-même directement, quoique le jour vienne du soleil ; voir les couleurs, les formes des objets, ce n'est pas non plus voir le soleil, quoique les formes ne soient

visibles que sous le soleil, et que les couleurs ne soient que la lumière même du soleil, brisée, réfrangée, et partiellement renvoyée par les objets. De même, il est impossible de dire que toute idée, toute vue, toute connaissance soit immédiatement, directement la vue de Dieu, quoiqu'on n'ait pas d'idée sans Dieu, et que toute connaissance implique Dieu, comme toute vue par les yeux implique le jour, et la source du jour et sa présence.

C'est ce que Malebranche ne distingue point. Malebranche est une intelligence sublime éblouie par la plus admirable des vérités, savoir « que si « nous ne voyions Dieu en quelque manière, nous « ne verrions aucune chose [1] : » que nous voyons toute chose, sans exception, dans la lumière de Dieu, et qu'en un certain sens, nous voyons Dieu en toute vision, spirituelle ou corporelle. Mais Malebranche croit que cette vue nécessaire de Dieu, qu'implique toute vue et toute pensée, est « la vue « directe et immédiate de Dieu [2] : » que nous ne voyons aucune chose, même les corps, qu'en voyant leurs idées qui sont en Dieu et qui sont Dieu [3]. De sorte qu'il ne lui est plus possible de

[1] Rech. de la Vér., liv. IIIe, 2e part., chap. VI.—[2] Ibid., chap. VII. —[3] Ibid., chap. VI.

distinguer les deux degrés de l'intelligible divin. Cette distinction est la capitale vérité qui lui manque. Il l'entrevoit, quand on lui présente l'objection ; mais s'il abandonne un instant son erreur, c'est pour y revenir bientôt. « Non, dit-il, on ne « peut conclure que les esprits voient l'essence de « Dieu, de ce qu'ils voient toutes choses en Dieu « de cette manière.... Car on ne voit pas tant les « idées des choses que les choses mêmes que les « idées représentent ; lorsqu'on voit un carré, par « exemple, on ne dit pas que l'on voie l'idée de « ce carré qui est unie à l'esprit, mais seulement « le carré qui est au dehors.... Nous ne disons « pas que nous voyons Dieu en voyant les vérités, « mais en voyant les *idées* de ces vérités :.... selon « notre sentiment nous voyons Dieu lorsque nous « voyons les vérités éternelles, non que ces vérités « soient Dieu, mais parce que les idées dont ces « vérités dépendent sont en Dieu [1]. » Malebranche renonce donc ici à son erreur, et n'enseigne plus autre chose que la théorie de Platon, de saint Augustin, de saint Thomas d'Aquin [2], qui est la vérité.

[1] Rech. de la Vér., chap. VI.

[2] Omnis cognoscens, cognoscit implicite Deum in quolibet cognito. Verit. q. XXII, 2, 1m.

Mais il n'y reste point : son éblouissement l'emporte, et dans les mêmes pages il soutient, — c'est son idée dominante, — que « Dieu fait voir aux esprits toutes « choses, en voulant simplement qu'ils voient ce « qui est au milieu d'eux-mêmes, c'est-à-dire ce « qu'il y a en lui-même qui a rapport à ces choses « et les représente [1].... Il n'y a, dit-il, que Dieu « que nous voyions d'une vue immédiate et directe. « Il n'y a que lui qui puisse éclairer l'esprit par « sa propre substance.... L'on connaît les choses « par leurs idées, c'est-à-dire en Dieu.... C'est en « Dieu et par leurs idées que nous voyons les corps « et leurs propriétés, et c'est pourquoi la connais- « sance que nous en avons est très-parfaite..... « car, lorsqu'on voit les choses comme elles sont « en Dieu, on les voit toujours d'une manière très- « parfaite [2]. » Saint Thomas d'Aquin ne dit rien de plus de la vision béatifique de l'essence de Dieu. Voir les choses d'une manière très-parfaite, comme elles sont en Dieu, dans leurs idées mêmes, qui sont Dieu, c'est la vision de l'essence de Dieu. L'erreur de Malebranche consiste donc bien, en effet, ainsi que Balmès l'a remarqué, à ne pas distinguer de la vision béatifique, cette vue de Dieu, naturelle

[1] Rech. de la Vér., chap. VI. — [2] Ibid., chap. VII.

et indirecte, sans laquelle nous ne pouvons rien voir. Comme théologien, il ne peut éluder l'objection qu'en se contredisant, et en abandonnant un instant son système. Il accorde, au chapitre sixième, que, dans la connaissance naturelle, ce que les esprits « voient en Dieu est *très-imparfait*, et Dieu « est très-parfait. » Cela dit contre l'objection, il affirme, au chapitre septième, « que c'est en Dieu « et par leurs idées que nous voyons les corps » et que « nous en avons une connaissance *très-par-* « *faite*. » Voilà ce qu'on peut appeler l'éblouissement de Malebranche. Mais Fénelon nous semble ici voir toute la vérité, sans confondre ni excéder. Il affirme partout que « c'est la lumière de Dieu « qui nous découvre les objets, et que nous ne « pouvons rien juger que par elle. Cette connais- « sance même des individus, où Dieu n'est pas « l'objet immédiat de ma pensée, ne peut se faire « qu'autant que Dieu donne à cette créature l'intel- « ligibilité, et à moi l'intelligence actuelle. C'est « donc à la lumière de Dieu que je vois tout ce « qui peut être vu[1]. » Fénelon ne dit pas, comme Malebranche, qu'en tout on voit Dieu directement et immédiatement, mais seulement que l'on voit

[1] Traité de l'exist. de Dieu, IIe part., chap. IV, n° 58.

tout à la lumière de Dieu. Il ne parle pas de vue directe, et c'est là le grand point; s'il parle de vue immédiate, il distingue : « L'objet immédiat de « toutes mes connaissances universelles, est Dieu « même; et l'être singulier ou l'individu créé... « est l'objet immédiat de mes connaissances sin- « gulières[1]. » Mais comment Dieu même est-il l'objet immédiat de mes connaissances générales, par exemple, de l'idée de l'infini ?... « Qu'est-ce « qui a mis l'idée de l'infini dans un sujet si « borné?..... Supposons que l'esprit de l'homme « est comme un miroir..... Quel être a pu mettre « en nous *l'image* de l'infini, si l'infini ne fut ja- « mais?... Cette image de l'infini, c'est le vrai in- « fini dont nous avons la pensée... S'il n'était pas, « pourrait-il se graver au fond de notre esprit[2] ? » Ainsi donc l'idée même de Dieu n'est pas la vue directe de Dieu, mais c'est *une image* de Dieu, c'est-à-dire une vue réfléchie dans le miroir de l'âme. On retrouve ici la doctrine de saint Thomas d'Aquin : la vue naturelle de la vérité c'est, dans l'âme, le reflet (*refulgentia*) de la vérité incréée. Que si Fénelon va jusqu'à dire que, lorsque nous voyons

[1] Traité de l'exist. de Dieu, IIe part., chap. IV, n° 60.
[2] Première part., chap. II, n° 53.

la vérité, « c'est Dieu même, infinie vérité, qui se « montre immédiatement à nous, avec les bornes « auxquelles il peut communiquer son être [1], » il l'entend ainsi qu'il vient de l'expliquer : Dieu grave dans notre âme son image, et il se réfléchit dans le miroir de l'âme. C'est aussi la doctrine de Descartes.

De sorte que, pour résumer le tout, par la comparaison que Fénelon emploie, l'idée de Dieu c'est l'image du soleil dans le miroir : toutes les connaissances générales sont des rayons entiers de cette image : la lumière de Dieu, réfléchie dans l'âme, est alors l'objet immédiat de la vue intellectuelle. Quant aux connaissances particulières, elles sont comme la vue des corps sous le soleil : je vois les corps par leurs couleurs, rayons partiels, décomposés, de la lumière universelle qui rend les corps visibles. Mais, dans ce cas même, l'œil voit quelque chose du soleil. « Ainsi, dit Fénelon, nos idées sont « un mélange perpétuel de l'Être infini de Dieu qui « est notre objet, et des bornes qu'il donne tou- « jours essentiellement à chacune des créatures [2]. »

[1] IIe partie, chap. IV, n° 53. — [2] Ibid., n° 54.

IV.

Le lecteur comprendra mieux maintenant l'admirable démonstration de l'existence de Dieu tirée de la théorie de la raison. Fénelon, par le spectacle de l'esprit humain, démontre Dieu, comme on démontre le soleil par la lumière. Il voit, dans notre esprit, le contraste « d'une faiblesse qui s'égare et « d'une infaillibilité qui corrige, d'une petitesse « qui ignore ses propres pensées, et d'un fond d'i- « dées sans bornes, que rien n'efface, que rien « n'altère. » Par la vue de cette faiblesse il voit que l'infaillible n'est pas nous; par la vue de cette petitesse il voit que l'infini, que les idées sans bornes ne sont pas nous; mais que tout cela est Dieu, ou un effet de la présence de Dieu. Il en conclut que Dieu existe. C'est ainsi que la vue de la nuit nous renseigne sur la lumière, nous apprend qu'elle subsiste, en elle-même, indépendamment des objets, puisqu'ils ne sont visibles que par elle, et qu'ils s'effacent dès qu'elle ne se prête plus.

Nul ne sait mieux et ne développe mieux que Fénelon les conditions de la vraie preuve de l'existence de Dieu. Le point d'appui, dans la réalité,

remplit toute la première partie de son Traité. Il ne s'en sépare point, dans la seconde partie, quand il passe à la preuve métaphysique par l'idée de l'Être infini et nécessaire, prise en elle-même. Quant à ce sens de l'infini et au ressort divin qui nous élève à Dieu et nous appelle à la lumière, il est décrit par ces mots charmants : « Où est-elle « cette pure et douce lumière, qui non-seulement « éclaire les yeux ouverts, mais qui ouvre les yeux « fermés ; qui guérit les yeux malades ; qui donne « des yeux à ceux qui n'en ont pas pour la voir ; « enfin, qui inspire le désir d'être éclairé par elle, « et qui se fait aimer par ceux mêmes qui craignent « de la voir[1] ? » Fénelon aperçoit l'obstacle dans ces nuages de nos passions sur le soleil divin ; il voit les yeux malades fermés à la lumière, il connaît donc la condition morale et la preuve de l'existence de Dieu.

Pour ce qui est du procédé par lequel notre esprit s'élève de la vue du fini à la connaissance de l'infini, Fénelon le décrit complétement : « Dieu, « dit-il, est véritablement en lui-même tout ce qu'il « y a de réel et de positif dans les esprits, tout ce « qu'il y a de réel et de positif dans les corps,

[1] Traité de l'Exist. de Dieu, IIe part., chap. IV, nº 58.

« tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les « essences de toutes les créatures possibles, dont « je n'ai point d'idée distincte. Il a tout l'être du « corps, sans être borné au corps; tout l'être de « l'esprit sans être borné à l'esprit; et de même « des autres essences possibles. Il est tellement tout « être, qu'il a tout l'être de chacune de ces créa- « tures, mais en retranchant la borne qui la res- « treint. Otez toute borne; ôtez toute différence « qui resserre l'être dans les espèces; vous de- « meurez dans l'universalité de l'être, et, par con- « séquent, dans la perfection infinie de l'Être par « lui-même [1].

« Et, quand je le conçois ainsi dans ce genre « que l'École appelle *transcendental*, que nulle « différence ne peut jamais faire déchoir de sa sim- « plicité universelle, je conçois qu'il peut également « tirer de son être simple et infini, les esprits, les « corps et toutes les autres essences possibles qui « correspondent à ces degrés infinis d'êtres [2]. »

Enfin, en ce qui concerne proprement le résultat du procédé, et l'idée de l'infini qu'il doit donner, je ne la trouve précise, entière que dans Fé-

[1] Traité de l'exist. de Dieu, IIe part., chap. v, n° 66. — [2] Ibid., n° 67.

nelon seul. Voici le texte où lui-même la résume : « Je ne saurais concevoir qu'*un seul infini*, c'est-« à-dire que l'Être infiniment parfait, ou *infini en « tout genre*. Tout infini qui ne serait infini qu'en « un genre ne serait point un infini véritable. Qui-« conque dit un genre ou une espèce dit manifes-« tement une borne, et l'exclusion de toute réa-« lité ultérieure ; ce qui établit un être fini et borné. « C'est n'avoir point assez simplement consulté « l'idée de l'infini, que de l'avoir renfermé dans « les bornes d'un genre. Il est visible qu'il ne peut « se trouver que dans l'universalité de l'être, qui « est l'être infiniment parfait en tout genre, et in-« finiment simple [1]. » Rien de plus important que ces paroles : on le verra plus tard.

En résumé, Fénelon corrige Pascal et Malebranche : il précise et complète Descartes.

V.

Puisqu'il s'agit de Fénelon, qu'on nous permette de parler encore.

On pourrait citer des erreurs dans tous les

[1] Lettres sur la métaph., lettre IV, 3.

hommes du XVIIe siècle. Je demande si l'on en peut citer dans Fénelon?

Ce n'est pas qu'en posant cette question j'oublie l'affaire du quiétisme, et la juste condamnation qui la termine. J'y pense. Mais Fénelon a-t-il souscrit à cette condamnation? A-t-il brûlé son livre? Oui. Par conséquent, il s'est soumis à la vérité. S'il s'est soumis à la vérité, il ne s'est pas trompé. C'est ce qu'il faut avouer, à moins qu'on ne prétende lui imputer les ratures de ses manuscrits, et lui reprocher les pages qu'il jette au feu. Sachons enfin comprendre la grandeur d'un esprit capable de sacrifier les premières formes de sa pensée. Un tel esprit est grand, parce qu'il est plus grand que lui-même. Le sacrificateur du faux, qui l'immole dans son propre esprit, n'est point une victime de l'erreur, mais un martyr de la vérité : et il monte, par la vertu du sacrifice, au-dessus de lui-même, dans la vérité qui est Dieu. « Sortir de soi, pour entrer « dans l'infini de Dieu! » s'écriait Fénelon. Or, ce qu'il a dit, il l'a fait.

Contemplez, au milieu des grands génies du XVIIe siècle, cet admirable caractère intellectuel, ses parfaites proportions, sa solide attitude dans le vrai Plus abondant, plus lumineux que Descartes sur la théorie des idées et de la raison; plus

exact, sans comparaison, que Leibniz, sur celle de l'infini; évitant les amères tristesses de Pascal qui semble maudire la nature, ainsi que le brillant excès de Malebranche qui croit que notre raison naturelle est la vue même de Dieu; plus absolu, plus clairvoyant que la plupart, contre le Panthéisme et les Sophistes; plus ferme, plus décidé, contre l'erreur du Jansénisme, que Bossuet même, qui quelquefois semble hésiter; plus vrai que Bossuet encore sur la théorie du pouvoir et de la liberté, et sur la grande question des rapports de l'Église à l'État; saintement animé d'un pieux et généreux espoir dans l'avenir et le progrès du monde, espoir si rare alors, et peut-être si rare aujourd'hui; admirable par sa science mystique, qu'il enseigne à Bossuet jour par jour, jusqu'à faire un maître accompli de ce sublime élève [1]; plus aimable, plus attrayant que tous par l'heureuse proportion de son courage, de son intelligence et de sa bonté; le seul enfin dont l'auréole, après celle de saint Vincent de Paul, soit demeurée, à travers deux siècles, visible à tous les yeux : contemplez tous ces traits de la parfaite beauté humaine, et voyez si ces glorieuses prééminences ne semblent pas réa-

[1] Voyez l'*Histoire littéraire de Fénelon*, par M. l'abbé Gosselin,

liser dans Fénelon le mot de l'Évangile : « Celui « qui s'humilie sera élevé. »

Quand saurons-nous ce qu'est le sacrifice dans les choses de l'esprit, et ce qu'il peut ! « Notre « volonté est finie, dit Bossuet ; tant qu'elle se res- « serre en elle-même, elle se donne des bornes. « Voulez-vous être libre, dégagez-vous. Coupez, « retranchez. N'ayez plus d'autre volonté que celle « de Dieu. » Voilà le sacrifice moral. Or on peut, en calquant ces paroles, dire aussi : « Notre intel- « ligence est finie : tant qu'elle se resserre en elle- « même, elle se donne des bornes. Voulez-vous « être libre, dégagez-vous. Coupez, retranchez. « N'ayez plus d'autres pensées que celles de « Dieu. » Voilà le sacrifice intellectuel.

Fénelon a su couper et retrancher. « Si votre « main droite vous scandalise, dit l'Évangile, cou- « pez-la et rejetez-la loin de vous. » Fénelon a rejeté loin de lui des pensées pleines d'erreur et de péril ; mais le fond de vérité qui était dans son âme, et que rétrécissaient et altéraient ces imparfaites et fautives formules, s'est dégagé sous l'action de l'Église, pour se répandre dans l'esprit des hommes. Le vrai mysticisme orthodoxe, théologiquement précisé, date de ce jour. C'est-à-dire qu'avant l'effort de Fénelon pour systématiser la

science mystique, les écrits des plus saints auteurs renfermaient sur ce point des inexactitudes, non d'intention, mais d'expression; de sorte que le point principal de la Théologie mystique, dernier mot de la vraie sagesse, fut alors, et alors seulement, défini et fixé. On sait comment l'effort de Fénelon attira l'attention de Bossuet, qui s'émut à très-juste titre; la vigoureuse et lumineuse défense de Fénelon enseigna la science à Bossuet; Bossuet, bien armé par son adversaire, poussa la lutte; la lutte fut jugée par l'Église : le côté faux de la pensée, ou tout au moins de la parole de Fénelon, fut corrigé dans la plus juste et la plus délicate mesure : rien de ce qu'il avait vu, senti, écrit de vrai ne fut atteint; enfin, la soumission de Fénelon termine le tout dans la paix, dans l'unité et dans la vérité.

La paix! la paix dans l'unité et dans la vérité! quand donc ces biens nous seront-ils donnés? Quand avancerons-nous vers ce terme? « Race querelleuse « des hommes! » s'écrie saint Chrysostome. Race querelleuse, en effet! Oui, nous naissons dans la querelle, la division, la contention. Non-seulement l'humanité forme deux camps et deux cités, pour Dieu et contre Dieu, pour et contre la vérité; mais, sans parler ici des sophistes et des méchants, voyez l'histoire des bons et de ceux qui ont poursuivi

la vérité avec droiture d'esprit. Les voici tous en présence du soleil; chacun est inondé de ses rayons; mais chacun regarde son âme et sa pensée dans cette lumière, au lieu de regarder la lumière même dans l'âme et la pensée; chacun limite, modifie et diversifie la lumière, en choisit les rayons selon sa couleur propre, et, au lieu de comprendre que toutes les teintes ne sont qu'une même lumière, ils croient que les couleurs se contredisent; comme si la pourpre vive du matin se croyait contredite par l'éclatante blancheur du jour, ou par le violet sombre des nuages du soir. Je sais bien que Platon soupçonne l'unanimité nécessaire des sages, et dit : « Tous les sages sont d'accord. » En attendant, Platon et Aristote se divisent. Saint Augustin et saint Jérôme ne s'entendent pas toujours. Saint Thomas et saint Bonaventure donnent lieu à deux écoles qui luttent pendant des siècles. Voyez Pascal contre Descartes et contre les Jésuites; Descartes contre Aristote; Fénelon contre Malebranche; Newton contre Leibniz, et Bossuet contre Fénelon; voyez tous ces couples glorieux en lutte, souvent jusqu'à l'indignation! Mais au fond, comme l'affirme saint Augustin d'Aristote et de Platon, ils diffèrent par des accidents, qu'efface celui qui voit le rapport vrai de ces belles teintes dans l'unité de

la lumière. D'ailleurs, la séparation entre Platon et Aristote est incomparablement plus profonde que ne le sont les nuances de la doctrine philosophique des Pères chrétiens; à bien peser les choses, ces nuances mêmes sont, de beaucoup, moins prononcées au moyen âge qu'au siècle des Pères; et au XVIIe siècle, les sophistes toujours mis à part, les divisions sont encore moins profondes. C'est sans doute parce que les deux Cités, parmi les hommes, doivent aller en se resserrant, et en s'affermissant chacune dans son unité propre.

Mais sous quelle influence, et par quelle cause voyons-nous ainsi croître l'unité des cœurs droits et des esprits dociles, sinon parce que, depuis Platon et Aristote, celui qui a été nommé la Paix est survenu, et que l'Ange de la Paix a jeté sur la terre le fondement de l'unité? La partie de l'humanité vraiment unie à Dieu, a pris un centre visible, comme les astronomes disent qu'au ciel ils aperçoivent, dans la formation des mondes, une époque où le vague nuage, matière des astres, prend un centre et travaille à conquérir sa régularité, sa rondeur et son unité. Dieu pose alors, comme le dit la Genèse, « un fondement au milieu des eaux[1]. »

[1] Posuit firmamentum in medio aquarum.

De même, un temps est venu dans l'histoire, où Dieu pose, au sein de la masse mobile et dispersée du genre humain, le centre d'attraction qui travaille à l'union croissante des hommes en Dieu.

Ne voit-on pas, dans cette souveraine question des rapports de l'âme à Dieu dans l'amour, comment Bossuet et Fénelon qui, par eux-mêmes, demeuraient pour toujours divisés, n'ont été réunis que par la force et l'autorité de ce centre, et ont ramené en lui leurs différences, iniques de part et d'autre, Bossuet sacrifiant peu à peu ses ignorances, sous l'ascendant de la Théologie catholique et de la tradition des Saints que lui opposait Fénelon, et Fénelon se soumettant tout entier d'un seul coup, sous le premier avertissement de l'Unité, à la voix du représentant de Celui dont lui-même avait dit : « C'est en ce centre que se touchent tous les « hommes d'une extrémité à l'autre du monde. »

Ainsi, il y a dans le monde une force qui unit, et un fondement visible de l'unité. Vienne donc la paix dans l'unité et dans la vérité.

Mon Dieu, veuillez nous attirer toujours, de plus en plus, et par votre secrète vertu, et par l'autorité douce et forte du centre visible de votre éternelle unité. Faites que nous regardant moins nous-mêmes, nous puissions vous voir davantage;

perdre de vue nos diversités, et contempler votre unité. Qu'il nous soit donc enfin donné de moins diviser la lumière ; que la teinte partielle de nos âmes altère moins la blancheur du rayon ; que notre esprit, malgré sa petitesse, et par le désintéressement qui vient de vous, aime et recherche l'universalité, l'immensité du vrai, et que jamais du moins nos défauts et nos bornes ne se tournent en négations et en aveuglements. Donnez-nous, avec la charité du cœur, celle de l'esprit. Faites que, comme le dit saint Ignace, un chrétien soit toujours plus prêt à accepter la parole de son frère qu'à la repousser. Faites qu'à travers la difficulté du langage, et la forme imparfaite de la pensée des hommes, nous sachions remonter, dans la parole d'autrui, jusqu'à la pure origine du rayon qui a produit et cette parole et cette pensée. Faites que, par cette charité de l'esprit, nous apprenions à sortir de nous-mêmes pour nous étendre aux lumières des autres, et saisir, dans les luttes intellectuelles, la face du vrai qu'on nous oppose et qui nous manque. Faites surtout que nous soyons dociles à l'unanimite intellectuelle de nos Pères, et à l'autorité souveraine de l'inspiration sainte qui dirige votre Église ; afin que, par la docilité, l'humilité, la charité, les hommes arrivent

à quelque communion des esprits sur la terre, et s'unissant, se comprenant en Dieu de plus en plus, approchent de ce but éternel dont saint Augustin dit : « Nous verrons tous alors les pensées de tous ; « nous verrons Dieu dans notre propre intelli- « gence, nous le verrons dans celle d'autrui [1]. »

[1] De civitate Dei, VII, 1112.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DU TOME PREMIER.

PRÉFACE de la deuxième édition. . . . . page v
AVANT-PROPOS de la première édition XVIII

INTRODUCTION.

Page 1.

I. État actuel de la raison publique. — II. Qu'est-ce que ce progrès de la raison contemporaine dont on parlait au commencement du siècle ? — III. Faiblesse habituelle de la raison parmi les hommes. — Infirmité particulière de la raison contemporaine. — IV. Cet abaissement de la raison est le plus grand danger du Christianisme. — V. Il faut rétablir dans les esprits la connaissance et le respect de la raison et de ses lois. C'est le moyen de connaître aussi ses limites, et de monter plus haut.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE Ier. Exposition.

Page 51.

Sommaire de tout l'ouvrage. Pourquoi l'on commence la Philosophie par le Traité de la connaissance de Dieu, par la science de

Digitized by Google

l'esprit humain s'élevant à Dieu. — I. Est-il possible et nécessaire de démontrer l'existence de Dieu? Y a-t-il des athées? — II. Caractère général de la vraie preuve de l'existence de Dieu. — III. Nature précise de cette preuve : elle est l'application principale de l'un des deux procédés essentiels de la raison; elle est l'acte et le procédé fondamental de la vie raisonnable et morale. — L'étude de cette preuve, c'est l'étude de la philosophie dans son principe : étudiée historiquement, elle est le fond de l'histoire de la philosophie; étudiée spéculativement, elle place l'esprit au point où se touchent les racines de l'ontologie, de la psychologie, de la logique et de la morale.

CHAPITRE II. Théodicée de Platon.

Page 72

I. Pourquoi il appartenait à l'École de Socrate de donner, dans l'ancien monde, les lois du procédé principal de la raison, et d'arriver à la vraie preuve philosophique de l'existence de Dieu. — II. Dialectique platonicienne : condition de son exercice; son point d'appui, son mouvement, son terme. — III. Discussion des textes de Platon sur la nature du procédé dialectique. — Ce qu'il nomme le *principe immortel de l'âme* et la *racine* de l'âme. — IV. Usage que l'homme doit faire de cette donnée divine : vaincre l'obstacle, développer le sens de l'immortel et du divin. — V. Point de départ du procédé dialectique dans le spectacle des choses visibles. — VI. Description totale du procédé. — VII. Terme du procédé (τέλος τῆς πορείας). Les deux degrés de l'intelligible divin : les *ombres de ce qui est*, et les fantômes divins; l'Être divin lui-même. — VIII. L'idée du vrai Dieu dans Platon. — IX. Platon combat la fausse application du procédé principal de la raison, la Sophistique. — X. Résumé de la Théodicée de Platon. — XI. Ce que pensent de la doctrine platonicienne saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Bossuet et Thomassin.

CHAPITRE III. Théodicée d'Aristote.

Page 136.

I. Rapports entre Platon et Aristote.—II. Preuve de l'existence de Dieu donnée par Aristote et résumée par saint Thomas d'Aquin. — III. Discussion de cette preuve. Sa valeur logique est douteuse sous la forme où elle est donnée. — IV. Le résultat de l Théodicée d'Aristote : une essence immuable ; un principe dont l'essence est l'acte même ; Dieu acte pur ; comment meut le moteur immobile ; attrait du désirable et de l'intelligible ; Dieu est un vivant éternel et parfait ; le Bien, la Pensée et la Vie.—Ce qui est fini en nous est en Dieu infiniment. — V. Erreur d'Aristote sur l'éternité du monde. — VI. Rapport de Dieu au monde d'après Aristote. — VII. Résumé de la Théodicée d'Aristote. — VIII. Distinction des deux degrés de l'intelligible divin. — IX. La preuve de l'existence de Dieu d'Aristote est précisément la même que celle de Descartes, quant au fond. Jugement sur Aristote.

CHAPITRE IV. Théodicée de saint Augustin.

Page 192.

I. Opinion de saint Augustin sur la philosophie. — II. Analogie et différence entre Platon et saint Augustin : *Quidquid a Platone dicitur vivit in Augustino.* — III. Ce que saint Augustin voit dans Platon ; ce qu'il y ajoute. — IV. Théorie de la méthode qui nous élève à Dieu et à la vérité, d'après saint Augustin (*gradus ad immortalia faciendus*). — V. Développement de ce qui précède. Saint Augustin, plus précis que Platon sur la théorie de la méthode philosophique qui démontre Dieu. — VI. Grande supériorité de saint Augustin sur Platon touchant la théorie du sens divin, principe de l'élan moral et intellectuel vers Dieu.—VII. Le

Digitized by Google

dernier terme où arrive la raison, quand Dieu l'élève à lui : *Ratio perveniens ad finem suum.* — VIII. Résultats de la méthode philosophique de saint Augustin. Idée de l'infini ; doctrine de la création. — IX. Itinéraire de la raison vers Dieu, selon saint Augustin : les deux degrés de l'intelligible divin. — X. Conclusion : le Temple ; les deux manières de contempler.

CHAPITRE V. Théodicée de saint Thomas d'Aquin.

Page 276.

I. Rapports de saint Thomas d'Aquin à saint Augustin. — II. Traduction littérale d'une QUESTION de saint Thomas d'Aquin, qui est un traité abrégé de l'existence de Dieu : *De Deo, an Deus sit* (Sum. Theol. Ia, q. 11). — III. Discussion de ce chapitre de saint Thomas. — IV. Théorie de la méthode qui élève notre esprit à Dieu, selon saint Thomas : 1° le point de départ dans le spectacle des créatures ; 2° le procédé, qui reçoit trois noms : *via causalitatis, via eminentiæ vel excellentiæ, via negationis vel remotionis* ; 3° l'obstacle moral : *Veritatem Dei in injustitia detinent.* — V. Distinction des deux degrés de l'intelligible divin : *visio specularis, visio per essentiam.* — Distinction dans le plus haut des deux degrés : lumière de grâce, *in via videntium* ; lumière de gloire, *in patria videntium.* — VI. Conclusion.

CHAPITRE VI. Théodicée du XVIIe siècle.

Page 330.

Caractère philosophique du XVIIe siècle : unité d'esprit de ses grands hommes ; unité de procédé.

DESCARTES. Page 337.

I. Son caractère philosophique. — II. Son point de départ pour démontrer l'existence de Dieu : unité de ses deux preuves. —

III. Double caractère de la vraie preuve, à la fois rationnelle et expérimentale. — IV. *Réalité objective de l'idée de Dieu*, selon Descartes : cette idée est une certaine vue de Dieu. Cette vue est indirecte : *Je l'ai par la même faculté par laquelle je me connais moi-même*. C'est l'IMAGE d'une vraie et immuable nature.— Cette image n'*est que cela même que nous apercevons lorsque* l'esprit *conçoit, juge ou raisonne*. — V. Comment les deux preuves de Descartes sont inséparables et n'en font qu'une. — VI. Le procédé de Descartes ne diffère pas de la dialectique de Platon.— VII. Lacune dans les idées de Descartes, ou du moins dans son œuvre. Danger du Cartésianisme mal entendu. — Conclusion Distinguer, mais ne pas séparer les deux ordres de l'intelligible divin.

PASCAL. Page 372.

I. Rôle de Pascal considéré comme philosophe.— II. Son scepticisme n'est pas un scepticisme réel, non plus que le doute de Descartes. Il en veut surtout à la raison *séparée*. —III. Doctrine de Pascal touchant la connaissance rationnelle de Dieu. — Défaut de Pascal. — Conclusion.

MALEBRANCHE. Page 387.

I. Mérite de Malebranche. Côté solide de sa doctrine. — II. Méthode pratique et habituelle de Malebranche. — III. Comment il démontre l'existence de Dieu.— IV. Malebranche confond les deux ordres de l'intelligible divin. C'est son erreur.

FÉNELON. Page 405.

I. Caractère philosophique de Fénelon. Sa supériorité.—II. Fénelon corrige les points de vue exclusifs de Pascal et de Male-

Digitized by Google

branche. — Son analyse de la raison, la meilleure qui ait été faite, est en même temps la plus belle des démonstrations de l'existence de Dieu. — III. Comparaison profonde par laquelle Fénelon fait connaître la nature des idées et de la raison : sa supériorité sur Malebranche. — IV. Sa théorie du procédé par lequel notre raison s'élève à Dieu. — V. Conclusion.

MAG 200452

Digitized by Google

Digitized by Google